SPUDASMATA
BAND 134

Laura Gianvittorio

Il discorso di Eraclito

Un modello semantico e cosmologico nel passaggio dall' oralità alla scrittura

OLMS

LAURA GIANVITTORIO

IL DISCORSO DI ERACLITO

Un modello semantico e cosmologico nel passaggio dall' oralità alla scrittura

2010

GEORG OLMS VERLAG HILDESHEIM · ZÜRICH · NEW YORK

Ringraziamenti

A prescindere dalle opportune modifiche, questa è la pubblicazione della tesi di dottorato accolta dall'università degli Studi di Palermo nel 2008. Le esperienze scientifiche e umane da me maturate negli ultimi anni sono confluite in misura determinante nella ricerca, che pertanto, ferme restando le mie responsabilità come autrice, considero come il prodotto di una sinergia.

Oltre alla mia tutor, la Professoressa Patrizia Laspia (Palermo), il cui ricchissimo patrimonio di idee è stato determinante per i miei studi, desidero ringraziare il Professor Wolfgang Rösler (HU Berlin), perché il suo corso sui presocratici e le sue osservazioni sul lavoro hanno focalizzato temi per me salienti, ed il Professor Thomas Schirren (Salzburg), del cui influsso si è giovata soprattutto l'ultima fase della stesura della tesi. Un pensiero commosso va alla memoria del Professor Massimo Vetta (Chieti), che ha costantemente seguito ed incoraggiato i miei studi, perfino quando le sue condizioni di salute sembravano non poterglielo più permettere. Ringrazio inoltre gli editori di *Spudasmata* di accogliere il libro in questa collana, che è ricca di tradizione in materia di studi eraclitei.

Non solo a preziosi contributi scientifici, ma anche a fondamentali contributi umani questo lavoro deve molto. Rivolgo un vivo ringraziamento ai miei amici di sempre, ed in particolare a Peter M. Fischer, perché continuano ad arricchire la mia umanità. Non conosco parole che bastino a ringraziare del loro incondizionato sostegno morale mia madre e mio padre, Annamaria Ridolfi e Luciano Gianvittorio, ai quali dedico questo libro con l'augurio più caro: Χρόνια Πολλά!

Indice

Introduzione

Oggetto di studio e approcci ermeneutici. Questo lavoro legge i frammenti di Eraclito dalla prospettiva degli studi su oralità e scrittura, inquadrandoli, laddove risulti utile, entro un contesto più ampio: quello fornito dalla testualità filosofica greca a cavallo tra il VI ed il V sec. a. C., ossia principalmente l'opera di Senofane e di Parmenide[1]. I testi suddetti costituiscono l'oggetto più adatto per una doppia indagine: in primo luogo, quella circa il compromesso dinamico intrecciato in età arcaica tra i modi espressivi tipici dell'oralità e quelli favoriti dall'alfabetizzazione; in secondo luogo, quella che verte sulla nuova funzionalizzione del linguaggio della tradizione epica e lirica in vista di contenuti sapienziali ad essa alternativi: il che è quanto gli storici della filosofia, piuttosto impropriamente, tendono a considerare come il primo "linguaggio filosofico".

E. A. Havelock è stato il primo a porsi il problema del linguaggio dei "presocratici" alla luce dei fenomeni culturali legati all'oralità e alla scrittura[2], ma lo ha fatto semplificando in modo eccessivo la complessità dell'interazione tra i due *media*, ossia con scarsa attenzione per le specificità prodotte dal loro incontro[3]. Occorre pertanto considerare con maggior realismo il dialogo tra

1 Non è possibile includere in una simile analisi anche i milesi, per i quali non siamo confortati da evidenze testuali sufficienti: cfr. Havelock, 1982, p. 234: "in determining the original lines of Greek philosophic activity, the so-called Milesians must be discarded. Our knowledge of them as speculative thinkers depends wholy on the later doxographies [...]. Our business in testing out propositions lies with Xenophanes, Heraclitus, Parmenides [...]", argomenti ripresi poi più diffusamente in *idem*, 1996. Il problema è già rilevato da Kahn, 1960, p. 3.

2 Havelock, 1982, pp. 232–260; *idem*, 1996. Sui rapporti tra scienze e tecniche da un lato e prosa dall'altro, cfr. Kahn, 1973. Più in generale, del rapporto tra alfabeto e sapere arcaico si occupano Goody e Watt, 1973.

le due *formae mentis* quale emerge nei testi in esame, evitando quanto più possibile categorizzazioni binarie e riduttive. In quest'ottica risultano preziosi gli studi concentrati sulle situazioni di transizione da una modalità comunicativa all'altra e sulla loro coesistenza, come quello pionieristico condotto da J. Goody[4]. Non sembra condivisibile inoltre la totale sfiducia di Havelock circa la capacità della cosiddetta "mente orale" di operare in modo razionale ed astratto[5], così come la sua opinione che la scrittura alfabetica abbia determinato l'insorgere di un pensiero ed un linguaggio "filosofici" deliberatamente opposti alla *σοφία* tradizionale[6]. Stabilire una rigida catena di causa ed effetto tra i due fenomeni è infatti incauto: piuttosto, la nascita di una mentalità protoalfabetizzata e quella della filosofia costituiscono due punti solo teoricamente e *a posteriori* distinguibili. Inoltre, benché la scrittura costituisca un incentivo (non la *conditio sine qua non*[7]) ad una riflessione sul linguaggio fondamentale per il pensiero presocratico, va tenuto presente che la sua prima diffusione non trasforma automaticamente i soggetti in *homines typographici* né in specialisti di nuove discipline scientifiche[8].

L'approccio ermeneutico attento al compromesso tra oralità e scrittura rappresenta un tentativo nuovo nel panorama degli studi eraclitei. Eppure, sotto una molteplicità di punti di vista Eraclito è il grande rappresentante del compromesso tra i due *media*. Da un canto egli enfatizza il ruolo dello scritto,

---

3 L'anacronismo insito nella semplificazione havelockiana, specialmente per quanto riguarda il ruolo storico della scrittura nella comunicazione arcaica, è stato giustamente criticato da Nieddu 1982; 1984; 1985 sulla scorta di documenti letterari ed epigrafici.

4 Goody, 1989.

5 In Havelock, 1973 l'opposizione tra il pensiero orale, ritenuto legato alla concretezza, e quello alfabetizzato, visto come l'unico capace di astrazione, risulta netta. Tuttavia, la differenza fondamentale tra "mente orale" e "mente alfabetizzata" non consiste nella capacità o incapacità di astrarre, ma nella maggiore o minore propensione a decontestualizzare, cfr. cap. 3.2.

6 Cfr. Havelock, 1983 (*The Linguistic Task*), p. 20.

7 Auroux, 1998, pp. 30–34, invertendo i termini del problema, sostiene anzi che la riflessione sul linguaggio costituisca un presupposto necessario per l'elaborazione di un sistema di scrittura.

8 L'espressione *homines typographici* risale a McLuhan, 1991. Glück, 1987, p. 12 sottolinea che "die geschriebene Sprachform und ihre gesellschaftlichen Funktionen und Wirkungen sind zweierlei Dinge, die man empirisch wie theoretisch säuberlich auseinanderhalten muß", e seguita (ivi, p. 14): "Teilhabe an den Prozessen der Schriftlichkeit setzt weit mehr voraus als bloße 'Beherrschung der Schrift'. Es genügt nicht, das Lesen und Schreiben *technisch* zu beherrschen, um am Schriftlichkeitsprozeß umfassend teilhaben zu können".

non solo affidando il suo insegnamento al testo e sotto forma di prosa, ma anche ricorrendo assiduamente ad espedienti che funzionano solo a patto di essere letti[9]. D'altro canto, egli resta profondamente debitore ai modi espressivi dell'oralità: quanto Eraclito scrive sembra ispirato dalle Muse[10]; la sua prosa è estremamente ritmica[11], si risolve in apoftegmi facilmente memorizzabili, dà spazio agli enigmi[12], ai proverbi[13], all'etimologia (o paretimologia)[14], "pensa per immagini"[15].

Spunti metodologicamente importanti provengono inoltre dalla ricerca antropologica, che soggiace al presente studio in modo talvolta latente, e di cui perciò conviene esplicitare qui l'apporto. Nella prima parte della ricerca, la comparazione con altre culture oro-aurali aiuta a comprendere alcune specificità espressive dello stile eracliteo; nella seconda, essa è utile ad accostarsi a concezioni cosmologiche in cui il ruolo giocato dal linguaggio è centrale. Grazie alla comparazione con altre culture oro-aurali, specialmente con quelle contemporanee che sono meglio conosciute, diventa forse possibile spogliare alcuni apoftegmi di Eraclito da vesti razionalistiche e metafisiche cucite loro addosso dalla *Wirkungsgeschichte*; più in generale, attraverso il confronto interculturale sembra possibile guadagnare un accesso nuovo alla grecità, scientificamente promettente e, finalmente, più aperto al sociale.

Forma e ricezione dello scritto eracliteo. Tradizionalmente, l'idea della ricezione di Eraclito da parte dei suoi contemporanei è fondata sulla lettura del "libro" e sull'esclusione di qualunque *performance*[16]. Il problema della ricezio-

---

9 Così è ad esempio per numerosi casi di polivalenza sintattica, illustrati nel cap. 2.3, o per il gioco di parole del fr. 48, basato sull'omografia di due parole, cfr. cap. 2.2, p. 44. Un contributo recente circa il rapporto tra la nascita della prosa greca e il passaggio dall'oralità alla scrittura è offerto da Asper, 2007.

10 Suda commenta: ἔγραψε πολλὰ ποιητικῶς (DK 22 A 1a). Stando ad alcuni, l'opera era intitolata alle Muse, cfr. DK 22 A 1 (12).

11 Indispensabile è il riferimento a Deichgräber, 1962. Forse è per questa caratteristica che il poeta giambico Scitino di Teo volle mettere "il discorso di Eraclito in versi", cfr. DK 22 A 1 (16); DK 22 C 3.

12 Ad es. frr. 56, 92, 93, 123.

13 Ad es. frr. 34, 85; cfr. cap. 3.1, p. 66.

14 Nelle culture connotate dall'oralità, che presuppongono un legame tra nome e nominato particolarmente stretto, etimologia e paretimologia rappresentano delle chiavi di comprensione del mondo (cfr. gli esempi riportati in Calame-Griaule, 1982, pp. 29–30).

15 Secondo la bella formulazione di Havelock, 1973 (titolo alla 'Parte prima' dell'opera).

ne dell'opera è strettamente connesso con quello della sua forma: non sappiamo se il testo di Eraclito consistesse in una prosa continua oppure in una raccolta di γνῶμαι. In genere, sostenere la prima ipotesi invita a ritenere che la ricezione dell'opera avvenisse prevalentemente mediante la lettura, mentre appoggiare la seconda equivale a riconoscere una più ampia circolazione orale dell'opera o di sue parti[17].

Anche a proposito della ricezione dell'opera eraclitea, il compromesso tra oralità e scrittura si profila come un'ipotesi vantaggiosa, in quanto storicamente più plausibile. Infatti, nei decenni compresi tra la fine del VI e l'inizio del V sec. a. C., il *medium* scritto interagisce ancora profondamente con quello orale: Senofane, aedo di professione, contesta la poesia di contenuto mitico, e inoltre gli stessi Omero ed Esiodo[18]; Parmenide enuncia in esametro dattilico, dizione formulare e cornice mitica i principi logico-formali d'identità e del terzo escluso; Eraclito si esprime con bocca folle ed ispirata come la Sibilla, ma al contempo scrive in prosa, proprio come gli ionici autori delle *historiai*, e volentieri farebbe frustare Omero ed Archiloco.

Per Senofane e Parmenide, il contesto della riflessione orale coinciderà con l'insegnamento orale (cfr. Pl. *Sph*. 217c); tuttavia, se si deve accordare fiducia alle notizie dossografiche, altrettanto non vale *stricto sensu* per Eraclito[19]. An-

16 Circa i problemi sollevati dallo scritto eracliteo (forme, composizione, pubblicazione e trasmissione) è molto chiarificatore Nieddu, 1984, pp. 216–224. Secondo un'ipotesi recente (Gemelli Marciano, 2007, p. 333), l'espressione τοῖς ἀγάλμασι δὲ τουτέοισιν in Heraclit. fr. 5 proverebbe che lo scritto sia stato esposto o per lo meno dibattuto in un tempio, da indentificare naturalmente nell' *Artemision*. Sull'importanza dei templi arcaici come centri di archiviazione e di "pubblicazione" di testi, cfr. Perilli, 2007.

17 Per dirimere la questione un criterio promettente, perché interno al testo, sembrerebbe rappresentato dall'esame delle particelle connettive, ma anche in questo campo i pareri sono contrastanti. Confrontando le particelle connettive eraclitee con quelle di altri scritti aforistici Barnes, 1983, p. 104 deduce che il testo doveva costituire un trattato in prosa continua; d'altro canto Kirk, ^{3}1970, p. 7 sostiene che le suddette particelle siano spesso da attribuire alle fonti e non ad Eraclito stesso, e che le massime, fondamentalmente irrelate e ben lungi dal costituire un'opera organica, erano destinate alla fruizione orale, come confermato dalla loro composizione adatta ad una facile memorizzazione. Nel presente lavoro, si preferisce fare riferimento allo 'scritto' o al 'testo' di Eraclito piuttosto che al suo 'libro', dato che la parola 'libro' inevitabilmente suggerisce al lettore moderno l'idea di un determinato modello di organizzazione dei contenuti, e di determinate forme di ricezione dell'opera da parte del pubblico.

18 Molto appropriato è il commento di Heitsch, 1994, p. 8: "Unkonventionell ist Xenophanes überall und gerade auch dort, wo er konventionelle Aufgaben zu übernehmen scheint".

che ammettendo l'assenza di discepoli, l'estromissione di una qualsiasi forma di ricezione orale non è realistica: essa doveva essere storicamente necessaria, se è vero che "[la scrittura] è da principio uno strumento espressivo accidentale, come si è osservato per Eraclito, o può essere stato il caso, ancor prima, per Ferecide, Anassimandro o Ecateo. E di regola essa è dapprima un semplice mezzo mnemonico, *senza che le tocchi una considerazione intrinseca e senza un'autonomia espressiva*"[20]. L'idea del filosofo che, solo nelle sue stanze, in silenzio pensa e mette per iscritto il proprio sistema di pensiero per consegnarlo alla posterità non ha nulla a che vedere con la pratica del sapere nella Grecia arcaica, che è pratica linguistica, e dunque necessariamente sociale e condivisa[21]. L'interazione tra il *medium* scritto e quello orale è spiegata da Cerri come segue: "questi detti e questi scritti sintetici erano stati pienamente significativi nel contesto vivo delle ricerche fisiche effettivamente svolte e del più ampio insegnamento orale ad esse correlato [...]"[22], precisando che tuttavia "il processo di ricerca e l'organizzazione delle singole tesi in un discorso unitario restavano fuori dalla scrittura. Il libro, con la sua struttura minimale di indice analitico o *table des matières*, era destinato a pubblici diversi tra loro e si prefiggeva, rispetto a ciascuno di essi, scopi diversificati"[23]. Anche l'influenza politica di cui gode Eraclito può rappresentare un indizio in questo senso, dato

19 Secondo la tradizione, Eraclito tramanda il suo sapere solo attraverso lo scritto e senza alcuna interazione diretta con discepoli, cfr. D. L. IX, 6 (= DK 22 A 1,6): "Il suo scritto ebbe tanta fama che da lui si formò anche una setta, i cui seguaci furono chiamati Eraclitei". Si può tuttavia osservare che l'implausibilità storica dell'aneddoto riferito da Diogene Laerzio (D. L. IX, 13, omesso in DK: βασιλεὺς οὖν Δαρεῖος Ὑστάσπου βούλεται τῆς σῆς ἀκροάσεως μετασχεῖν καὶ παιδείας Ἑλληνικῆς) non lo priva del suo valore di indicatore culturale: la richiesta del persiano conferma che l'ascolto del sapiente (ἀκρόασις) era considerato una prassi normale, e tanto più necessaria laddove il testo fosse oscuro; né esclude che tali audizioni avessero una dimensione collettiva (μετέχειν).

20 Colli, 1980, vol. III, p. 173 (corsivo mio). Cfr. anche Fränkel, [3]1969, pp. 294 s.

21 Cfr. Barck, 1976, p. 26: "Für den in ganz besonderer Weise öffentlich orientierten Griechen gewinnt der Gedanke jedenfalls erst Geltung und Gewicht, wenn er im Wort veröffentlicht wurde [...]. Denken ist nur innerhalb der Sprache und in Sprache möglich"; cfr. ivi, nota 72. Già Diels, 1887 (*Über die ältesten Philosophenschulen der Griechen*), criticava, a ragione, l'eccessiva attenzione posta dai moderni sui pensatori arcaici in qualità di singoli individui, dal momento che la loro temperie storico-culturale suggerisce invece di inquadrarli più decisamente entro una dimensione sociale di condivisione del sapere. Sulla questione si è espresso di recente Laks, 2005. Durante il periodo arcaico, il sapere è inteso come prodotto in qualche misura collettivo: cfr. Guthrie, 1952; Kahn, 1960, pp. 3–8.

che in età arcaica qualunque ruolo di potere è particolarmente coinvolto con l'esercizio pubblico della parola[24].

I riscontri antropologici confermano che nelle società tradizionali (sia antiche sia moderne), tra le quali va sicuramente inclusa quella greca arcaica, anche in presenza di scrittura il sapere non è affidato al libro, ma all'insegnamento *ad personam*, o quanto meno il libro non è autosufficiente, non basta a spiegare se stesso, ma funge da mero ausilio al canale orale. Il sapere proviene da un maestro, dalla sua viva voce, *in praesentia*, e fondamentale è l'instaurarsi di un profondo rapporto umano con il discente: condizioni che invece sarebbero precluse da una divulgazione sapienziale esclusivamente scritta. D'altronde, Eraclito è amaramente consapevole del fatto che, nonostante il suo testo sia depositato nel tempio di Artemide ad Efeso e con ciò reso disponibile alla lettura e ad eventuali trascrizioni[25], esso resta in realtà incomprensibile a gran parte degli uomini. E infatti, per gli "esperti di lettere" (D. L. IX, 13), egli rimane ὁ Σκοτεινός.

Chiarimenti terminologici. In senso proprio o manualistico, 'auralità' significa la "situazione culturale in cui convivono oralità e scrittura. La composizione e la trasmissione del testo sono affidate alla scrittura, la pubblicazione

22 Cerri, 1999, pp. 82 s., che in questo individua anche una causa della difficile interpretazione dei testi sapienziali arcaici: "una volta decontestualizzati dall'ambiente umano che li ha prodotti, la loro stessa coincisione, che spesso assumeva lo stile criptico dei responsi oracolari, divenne un altro fattore, non secondario, di progressivo appannamento semantico". Cfr. ivi, p. 94: "[...] il poema non era di per se stesso sufficiente a trasmettere la dottrina [...]; ma, integrandosi dialetticamente con l'insegnamento orale e con l'effettivo lavoro di gruppo, costituiva la garanzia che il già detto non fosse a poco a poco obliterato [...]". Come vivida immagine dell'"interagire continuo tra poema e insegnamento orale" lo studioso ricorda Pl. *Sph*. 237a. Benchè l'autore si pronunci in questi termini circa il poema di Parmenide, le sue parole possono essere estese all'opera di altri sapienti dell'epoca, Eraclito *in primis*.

23 Ivi, p. 88.

24 Eraclito è ἑταῖρος di Ermodoro, riceve la richiesta di redigere una costituzione per Efeso, cfr. DK 22 A 1 (2), esercita la sua influenza sul tiranno Melancoma, cfr. DK 22 A 3, e nelle assemblee cittadine, cfr. DK 22 A 3b. Per molti dei sapienti arcaici di cui ci è giunta notizia, l'influenza politica, quando non addirittura il potere, è una costante. Parmenide, proprio come Solone, fu legislatore per la sua città, Elea (cfr. DK 28 A 1,23); sulla natura politica dei fini e degli insegnamenti di Pitagora non vi sono dubbi (cfr. DK 14 A 14), tanto che il sapiente fu costretto a lasciare Crotone per riparare a Metaponto in seguito ad un'insurrezione antipitagorica.

alla comunicazione orale"[26]. In questo lavoro, il termine è usato in un'accezione più ampia e senza specifico riferimento alla natura orale o scritta dei tre momenti vitali del testo (composizione, pubblicazione, trasmissione), ossia per indicare l'egemonia dell'oralità pur in presenza di scrittura. Viene definita dunque 'auralità' una situazione comunicativa analoga a quella talvolta detta 'oralità mista', ossia il compromesso tra modi espressivi dell'oralità e quelli della protoalfabetizzazione[27].

Se si preferisce la definizione atipica di 'auralità' a quella, non realmente consolidata ma per lo meno già esistente, di 'oralità mista' non è dunque per ragioni intrinseche, ma per conferire maggiore autonomia terminologica e concettuale ad una situazione comunicativa che ha specificità culturali, linguistiche e cognitive sue proprie[28]. La fase aurale non può essere considerata *via negationis*, ossia come "l'evo di mezzo" tra gli evi positivamente caratterizzati dell'oralità e della scrittura. L'inadeguatezza o carenza terminologica in proposito[29] appare tanto più grave se ci si rende conto che "Oralità / Scrittura non sono che opposti generalizzati, laddove, storicamente, i loro modi ap-

25 Sull'offerta dello scritto al tempio, cfr. Nieddu, 1984, pp. 222 s. con note relative. Lo studioso ha ragione nell'affermare che "una dedica in un santuario dell'importanza dell' *Artemision* non può essere intesa in termini di mera conservazione. La scelta del tempio, luogo di pubblica frequentazione per eccellenza, suggerisce che quell'atto [...] assolvesse anche una funzione di 'propaganda'. L'offerta sarà probabilmente venuta dopo (e comunque non era incompatibile con) la pubblicazione mediante lettura davanti a un uditorio [...]". Leggermente diversa è la posizione di Rösler, 1980, p. 89, nota 145: "Das Werk lag im Tempel vermutlich für Abschriften bereit"; ma l'autore respinge l'ipotesi che vi siano state pubbliche letture delle opere dei primi presocratici.

26 Rossi, 1995, p. 853, *s.v.*; cfr. Gentili, 1984, p. 5.

27 Secondo Zumthor, 1984, pp. 32–33, per denominare tutta la variegata gamma di situazioni comprese tra i due estremi, rappresentati dall'oralità primaria e dalla matura alfabetizzazione, disponiamo solo di due categorie. La prima è appunto quella di 'oralità mista', cioè "quando l'influenza dello scritto rimane ad essa esterna, parziale e ritardata", e che "è dovuta all'esistenza di una cultura 'scritta' (vale a dire 'in possesso di scrittura')". La seconda è quella di 'oralità secondaria', "che si (ri)compone a partire dalla scrittura e in seno ad un ambiente in cui quest'ultima predomina sui valori della voce nell'uso e nell'immaginario", e che "è dovuta all'esistenza di una cultura 'letterata' (dove ogni espressione è marcata dalla presenza dello scritto)".

28 Su questi aspetti cfr. Rösler, 1997.

29 Nemmeno l'assai produttivo *Sonderforschungsbereich* 321 ("*Übergänge und Spannungsfelder zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit*", i cui risultati nel corso di più di un decennio sono agilmente presentati in Raible, 1998), sembra aver presentato una soluzione definitiva al problema di un'equa denominazione.

paiono piuttosto misti”[30]. Parlando della storia dei *media*, inoltre, occorre considerarne non solo la documentabilità epigrafica e archeologica, ma anche l’interiorizzazione da parte degli attanti della comunicazione[31]: che il sillabario fenicio sia stato modificato dai Greci circa due secoli prima di Eraclito non significa che questi sia già membro di una cultura letteraria. È noto che, nella Grecia antica, né l’acquisizione dell’abilità né la pratica della lettura significano di per sé un divorzio dalle abitudini e dai modi dell’oralità[32].

Il secondo chiarimento riguarda i termini ‘risemantizzazione’ e ‘densità’. Con ‘risemantizzazione’ si intende la contestualizzazione diversificata di parole-chiave, attraverso la quale un significato ancora coeso inizia ad articolarsi in accezioni differenti divenendo appunto “denso” (cfr. cap. 1.1).

Infine, per motivi funzionali al presente lavoro, ovvero indipendentemente da criteri storici o storico-filosofici, viene ammessa la definizione tradizionale di ‘presocratici’[33] a scapito di altre: quali ad esempio quella di ‘preplatonici’, suggerita seppur per ragioni teoriche molto differenti sia da Nietzsche

---

30 Zumthor, 1984, pp. 35–36. Per una critica sistematica alla “dicotomia tra oralità e scrittura” cfr. Hornberger, 1994 (HSK), che propone invece il modello del “*continuum*” tra i due *media*.

31 Infatti è fuorviante considerare ‘letteraria’ una cultura semplicemente in quanto in possesso di scrittura. Come esempio di tale posizione può fungere Latacz, 1990, pp. 231 ss., secondo il quale a documentare la letterarietà della cultura arcaica sarebbero evidenze quali la coppa di Nestore. Secondo l’autore ulteriori argomentazioni (la cui inattendibilità non sembra necessitare di alcun commento) andrebbero tratte da caratteristiche psicologiche attribuibili al popolo greco, quali la curiosità o l’apertura al nuovo: “Wer sieht, wie der Sänger Homer [...] den Neuerer feiert [...], der kann sich das Ausmaß der Indolenz gar nicht vorstellen, das die ἀοιδοί des 8. Jh.s besessen haben müßten, um an der Verwendbarkeit und Effizienz der Schrift [...] vorbeizusehen. Hier mit Jahrzehnten zu rechnen [...] ist sicherlich ganz griechen- (und übrigens auch welt-) fremd” (ivi, p. 232).

32 Le osservazioni che seguono immediatamente l’articolo di Nieddu, 1985, in particolare quelle di Gentili (ivi, p. 93 e pp. 96–97) e di Cerri (ivi, pp. 93–95), aiutano a comprendere come il passaggio da una cultura orale ad una cultura scritta avvenga con maggior lentezza di quanto spesso si presume, e soprattutto che il diffondersi della tecnica della scrittura non coincide automaticamente con la nascita di una mentalità letteraria, cfr. Gentili, ivi, p. 93: “il processo di alfabetizzazione fu molto più lento di quanto possiamo immaginare e nella gradualità del suo sviluppo non mutò sostanzialmente, nella società greca in larga misura alfabetizzata, il sistema comunicativo e l’attitudine psicologica di vita e di pensiero connaturata con la tradizionale cultura orale. Il potere della memoria restò immutato, e immutato rimase il carattere orale sia della comunicazione sia della trasmissione”.

33 Sulle ragioni storiche e sul valore della denominazione ‘presocratici’, cfr. Leszl, 1982, pp. 9 ss.; Laks, 2002 (DNP).

nelle sue lezioni del 1872–1876[34], sia da Heidegger nel corso tenuto a Friburgo nel 1944[35], sia infine da Havelock[36]; 'preattica', che ricorre in Praechter[37]; e anche a quella, più recente, di 'presofisti'[38]. Dal punto di vista della riflessione sul significato delle parole, Socrate può rappresentare infatti un punto di svolta, nettamente distinto dai pensatori a lui precedenti, stando almeno alle testimonianze di Platone ed Aristotele[39], giacché la sua insistente domanda maieutica 'τί ἐστι;' sollecita ad una definizione esplicita dei concetti. Nella prospettiva del presente studio, ciò può assumere il valore simbolico di una cesura tra due diversi modi della significazione, il primo basato sulla densità semantica di parole del linguaggio comune, il secondo invece sulla loro disambiguazione terminologica. Ma in realtà, la designazione più propria resta quella di G. Colli[40], generale come il sapere arcaico, e che purtroppo non si è affermata come meritava: σοφοί, 'sapienti'. Tutte le altre designazioni ricordate ('pre-socratici', 'pre-platonici', 'pre-sofisti'), in primo luogo, ricorrendo al prefisso 'pre-', negano ai sapienti in oggetto un'identità storica e culturale autonoma situandoli solo in rapporto a qualcos'altro; in secondo luogo, li situano segnatamente entro un sapere "filosofico", avallando così l'idea di una mentalità precocemente specializzata[41].

Struttura del lavoro. La ricerca si compone di due parti. Nella prima vengono esaminate alcune caratteristiche semantiche dei testi considerati, in base alle quali è possibile delineare i tratti salienti del linguaggio sapienziale di testi databili tra la fine del VI e l'inizio del V sec. a. C. Tali specificità sono intese come

34 Nietzsche, 1994.
35 Heidegger, 1993, p. 157.
36 Havelock, 1996, p. 25.
37 Praechter, 1926, pp. 39–111.
38 Così ad esempio Cleve, 1965.
39 Oltre ai numerosi esempi platonici, cfr. Arist. *Metaph*. A 6, 987b 3–4; M 4, 1078b 17 ss.; M 9, 1086b 2 ss.
40 Colli, 1977–1980.
41 Sulla natura non specialistica del sapere cosiddetto "filosofico" all'epoca qui considerata, cfr. Nightingale, 1995, p. 14: "The discipline emerged at a certain moment of history. It was not born, as a natural organism. Rather, it was an artificial construct that had to be invented and legitimized as a new and unique cultural practice. This took place in Athens in the fourth century B.C.E., when Plato appropriated the term 'philosophy' for a new and specialized discipline – a discipline that was constructed in opposition to the many varieties of *sophia* or 'wisdom' recognized by Plato's predecessors and contemporaries".

influenzate dalla vigente situazione comunicativa aurale. Nella seconda parte, l'analisi si concentra su una parola-chiave del pensiero eracliteo (ed in seguito del pensiero greco tutto): λόγος. Qui l'intento è di proporre, e di verificare sulla scorta dei frammenti, un significato unitario e non specialistico per λόγος, quello di 'discorso'.

Salvo dove diversamente indicato, le citazioni di frammenti dei presocratici, Eraclito incluso, seguono il testo e la numerazione dell'edizione Diels-Kranz.

Parte I
Il discorso di Eraclito come modello semantico

1 Densità semantica

1.1 Coordinate teoriche

Nelle pagine che introducono il suo commento ai frammenti di Eraclito, Kahn delinea un approccio ermeneutico del tutto nuovo. Tre sono le intuizioni fondamentali dello studioso: la non linearità dell'espressione eraclitea, il principio di densità linguistica ed il principio di risonanza. Per darne conto, conviene cedere la parola direttamente all'autore. Circa la non linearità dell'espressione, Kahn osserva che il merito di Eraclito è di aver concepito "un'espressione non lineare per la sua struttura concettuale, un sistema di corrispondenze latenti (*a hidden fitting-together*) che sono più potenti dell'ordine lineare" ricostruito dall'interprete[42]. Densità linguistica e risonanza sono intese da Kahn come le due facce di una stessa medaglia[43]. Infatti, la 'densità

42 Kahn, 1979, p. 90.

43 Ivi, p. 89: "Questi due principi sono formalmente complementari: la risonanza è un fattore che produce la densità di un certo testo; e per converso è a causa della densità del testo che la risonanza diventa possibile e portatrice di significato".

linguistica' è definita come "il fenomeno per il quale una *molteplicità di idee* è espressa in una singola *parola o frase*"[44], o ancora "il ricorso all'indeterminatezza *lessicale e sintattica* come espediente per dire più cose in una sola mossa"[45]; con 'risonanza' egli intende d'altra parte "la relazione tra i frammenti per la quale un singolo tema verbale o un'immagine è riecheggiata da un testo all'altro, in modo che il significato di ciascuna è arricchito se le immagini sono comprese insieme"[46]. Tale riecheggiamento può aver luogo sia ripetendo parole o sintagmi identici ("risonanza formale"), sia attraverso richiami tematici e contenutistici di varia natura ("risonanza non formale"). Lo studioso afferma, inoltre, che l'ambiguità di Eraclito è "deliberata o intenzionale"[47].

Le intuizioni di Kahn sono centrali per il presente studio, ma necessitano di alcune puntualizzazioni. Circa il principio di densità linguistica, è proficua una distinzione tra il livello semantico e quello sintattico, ossia rispettivamente tra 'densità semantica', propria delle parole, e 'polivalenza sintattica', propria delle frasi. Inoltre, l'affermazione secondo cui la densità serve ad esprimere una "molteplicità di idee" può risultare fuorviante: la parola densa, infatti, non veicola una congerie di idee tra loro irrelate, perché il suo significato resta fondamentalmente unitario. Nei capitoli seguenti verranno esplicitati appunto gli espedienti linguistici che producono la densità semantica, la quale è intesa come adattamento del linguaggio della tradizione epica e lirica a nuovi contenuti sapienziali, e come modalità di espressione e di significazione in stretto rapporto con la situazione comunicativa aurale vigente tra la fine del VI e l'inizio del V sec. a. C. Di conseguenza, il concetto di densità risulta utile non solo all'interpretazione di Eraclito, ma più in generale a quella della sua temperie culturale, e in quest'ottica ci si soffermerà sui casi di Senofane e di Parmenide[48]. Sotto questo profilo, dunque, il valore del linguaggio eracliteo come oggetto di studio non risiede nella sua atipicità rispetto al resto della testualità sapienziale arcaica, ma piuttosto nella particolare evidenza con cui esso mostra delle caratteristiche tipiche di tale testualità. Analogamente, all'interno del *corpus* eracliteo, λόγος sarà inteso come caso paradigmatico di fenomeni semantici che interessano anche altre parole-chiave.

44 Ivi, p. 89 (corsivo mio).
45 Ivi, p. 91 (corsivo mio).
46 Ivi, p. 89.
47 Ivi, p. 91.
48 Per la ragione delle scelta della testualità filosofica, cfr. cap. 3.1, p. 62.

Dopo il necessario riferimento a Kahn si può focalizzare l'attenzione sul concetto di 'densità semantica'. La critica è concorde nel riconoscere che per numerose parole eraclitee occorre ammettere una modificazione del significato rispetto agli usi precedenti: si pensi ad esempio a λόγος, σοφία, ψυχή, νοεῖν, etc. Il problema è che, nelle traduzioni e nelle interpretazioni delle parole in questione, vengono spesso proposti significati anche molto distanti da quelli attestati nel periodo arcaico. Il caso di λόγος, sul quale è concentrata la seconda parte del lavoro, può fungere da esempio: traduzioni come 'legge del mondo', 'ragione', 'criterio numerico', etc. non sono facilmente riconducibili al significato attestato all'epoca dell'Efesio, che è sostanzialmente quello di 'discorso'[49]. La posizione di Dilcher, che sottolinea come λόγος in Eraclito debba essere inteso in base al significato arcaico della parola e come gli usi arcaici non attestino valori matematici o razionalistici[50], resta dunque minoritaria. Analogamente, scarsa attenzione è concessa alla *Bedeutungsverwandtschaft* postulata da von Fritz[51], ovvero alla necessaria continuità tra la semantica della parola prefilosofica e quella della parola filosofica, almeno quando si tratta di tradurre parole che a partire dall'età classica assumono valore terminologico nel linguaggio filosofico. Nondimeno, Eraclito doveva intendere con λόγος ciò che intendevano anche i suoi contemporanei, ossia il 'discorso', attribuendo tuttavia al discorso qualità e funzioni precedentemente non contemplate.

Numerosi interpreti presumono che i sapienti arcaici attribuiscano alle loro parole-chiave un significato sostanzialmente diverso da quello documentato dai testi a loro immediatamente precedenti o contemporanei. Ciò non è plausibile, dal momento che, in generale, l'evoluzione semantica delle parole non consiste in una successione di unità discrete. Piuttosto, quando il significato di una parola inizia a differenziarsi, le accezioni sono ancora strettamente collegate ed interagiscono l'una con l'altra: un'affinità di cui il par-

49 Sul significato di λόγος da Omero fino all'epoca di Eraclito e sulle traduzioni proposte per il λόγος eracliteo, cfr. cap. 5.1, rispettivamente pp. 146 ss. e pp. 158 s.

50 Per spiegare l'uso da lui definito "enfatico" della parola, Dilcher, 1995, p. 40 osserva: "nel contesto di una certa teoria [...], il senso di una parola può acquistare una valenza nuova, e più profonda. Si prenda ad esempio l''idea' di Platone. Platone *non attribuiva un senso diverso* alla parola ἰδέα, ma la intendeva in modo fondamentalmente filosofico, che nessuno dei suoi contemporanei sarebbe stato in grado di afferrare senza prima conoscere la filosofia platonica" (corsivo mio); argomenti analoghi ed il medesimo esempio sono già in Havelock, 1973, p. 208.

51 Von Fritz, 1968, p. 246.

lante è ben consapevole. La densità semantica corrisponde appunto a quello stadio iniziale di articolazione semantica della parola in cui il significato è ancora coeso, ovvero le accezioni non sono ancora cristallizzate in nuovi significati autonomi[52]. Essa è il prodotto di una diversificazione dei contesti d'uso della parola, alla quale qui si assegna il nome di 'risemantizzazione'. Infatti, "[...] la formazione di una nuova accezione nasce da un'operazione di trasporto della parola, di 'metafora', da un ambito a un altro ambito [...]"[53]. Le strategie di risemantizzazione ovvero contestualizzazione diversificata delle parole sono varie; in questa ricerca ne saranno esaminate tre, quelle che appaiono particolarmente frequenti ed incidenti nel linguaggio eracliteo[54].

A livello diacronico, la parola densa può diventare successivamente polisemica; tuttavia, mentre la parola polisemica ha molti significati, il significato della parola densa è ancora fondamentalmente unitario[55]. Inoltre, il contesto d'uso della parola polisemica "porta all'enucleamento di uno solo dei significati [...], salvo nei casi, piuttosto rari, di ambiguità [...]"[56]; al contrario la parola densa resta costituzionalmente ambigua, proprio a causa della maggiore indistinzione tra le accezioni. Queste osservazioni sono opportune dal momento che la critica di Eraclito suole fare tacito ma sistematico ricorso al modello polisemico, ossia ad una molteplicità di significati, per l'interpretazione delle sue parole-chiave. Anche a questo proposito, le traduzioni di λόγος forniscono dei chiari esempi[57].

52 Havelock, 1983 (*Dike*), nel suo studio sull'evoluzione semantica della parola δίκη, si avvale dell'espressione "campo di significati" (ivi, pp. 284–285). Tale denominazione, tuttavia, non pone l'accento sulla sostanziale unità semantica della parola, e perciò non vi faccio ricorso.

53 De Mauro, 1983, p. 121; obbligato è il riferimento alla definizione di μεταφορά in Arist. *Po*. 1457b 5–9.

54 Cfr. capp. 2.1, 2.2, 2.3. Sulla contestualizzazione come caratteristica della semantica dei testi filosofici greci, cfr. Stokes, 1971, pp. 3–7.

55 Il termine 'polisemia' compare per la prima volta in Bréal, 1992. In genere, "von Polysemie spricht man dann, wenn ein Ausdruck mehrere Bedeutungen aufweist, die auf eine Grundbedeutung zurückgeführt werden können: Brücke: a) als Verbindung zweier Tal- oder Flussseiten; b) als Zahnersatz; c) als Turnübung; d) als schmaler Teppich, [...] Grundbedeutung: Überbrückung eines Zwischenraums." (Homberger, 2003, *s.v.*). È questa l'accezione del termine a cui qui si fa riferimento. Non mancano poi definizioni secondo le quali i significati abbinati allo stesso segno possono essere tra loro anche indipendenti, cfr. Cardona, 1988, *s.v.*: "[...] coesistenza di più segni *(del tutto distinti* o coordinati*)* in uno stesso segno [...]" (corsivo mio).

56 Beccaria, [3]2004, *s.v.* 'polisemia'.

Si può infine notare come, essendo contraddistinta dalla densità, la significazione dei sapienti arcaici pone in particolare evidenza i modi della produttività semantica tipici dei linguaggi naturali, basati appunto su contestualità ed ambiguità. Secondo Vygotsky, il "senso" di una parola è un'entità dinamica continuamente modificata dall'interazione tra differenti contesti d'uso della parola stessa; esso può arricchirsi ed articolarsi nonostante il "significato" resti unico[58].

1.2 Esempi di densità semantica

In questo capitolo viene messa in luce la densità semantica di alcune parole-chiave. La rassegna non pretende di essere esaustiva, ma si propone di esemplificare attraverso l'esame dei testi il concetto di densità semantica, già presentato a livello teorico. Lo scopo è di evidenziare la compresenza di contesti d'uso, e dunque accezioni, sia tradizionali sia non tradizionali per le parole interessate: tra le une e le altre non è possibile tracciare una netta linea di confine[59]. Tale compresenza di contesti d'uso diversificati indica che tra le varie accezioni non sussiste alcuna cesura, e che dunque il significato della parola resta unitario: esso appare piuttosto arricchito nel segno di una fondamentale continuità con il significato precedentemente attestato. Accanto agli esempi di parole dense tratti da Eraclito ne vengono proposti anche altri, attinti da Senofane e Parmenide, per illustrare come il fenomeno della densità semanti-

57 Cfr. la tabella del cap. 5.1, pp. 158 s., in particolare le rese di Marcovich e West.

58 Per la distinzione terminologica adottata dallo studioso tra 'senso' e 'significato', cfr. Vygotsky, 1966, p. 212. Cfr. *ibidem*: "la parola [...] ha [...] un solo significato, ma questo significato non è altro che una potenza realizzabile nel linguaggio vivente, nell'ambito del quale esso è solo una pietra dell'edificio del 'senso' [...]". Cfr. ivi, pp. 213 s.: "Una parola cioè assume, dal contesto nel quale è inserita, dei contenuti concettuali ed affettivi, e viene a designare, a un tempo, qualcosa di più e qualcosa di meno di quanto è contenuto nel significato strettamente considerato [...]. Sotto questo aspetto, il 'senso' della parola è inesauribile. I 'sensi', in un certo qual modo, 'in-fluiscono' l'uno nell'altro e si influenzano l'un l'altro tanto da poter dire che quelli precedentemente acquisiti sono già contenuti nel successivo o lo modificano [...] una parola ricorrente in un'opera letteraria finisce per assorbire tutta la varietà di 'sensi' contenuti in tale opera [...]".

59 Una simile distinzione, al contrario, sembra essere esattamente lo scopo di Busse, 1926, pp. 209 ss., che intende mostrare come il *Wortsinn* di λόγος in Eraclito sia in realtà un *Doppelsinn*. Anche Hammer, 1991, pp. 69 ss. punta a separare gli usi comuni di λόγος da quelli da lui definiti "terminologici".

ca non sia appannaggio esclusivo di un autore, bensì una specificità semantica condivisa da un'intera temperie culturale.

Essendo determinata dalla coalescenza delle accezioni, la densità semantica è un fenomeno linguistico che va osservato sul piano sincronico[60]: occorre quindi confrontare i contesti d'uso della parola entro ciascun *corpus* considerato. I confronti con altri testi, specie se cronologicamente distanti dell'autore in oggetto, non rappresentano di per sé alcuna prova della densità semantica. È nondimeno utile ricorrere al confronto con testi precedenti, al fine di comprendere quale sia il significato in continuità con il quale avviene la risemantizzazione. Nel capitolo precedente si è già accennato che, sul piano diacronico, in uno stadio successivo dell'evoluzione del significato le varie accezioni possono allontanarsi progressivamente l'una dall'altra, spesso a causa di una crescente specializzazione terminologica, fino ad emanciparsi nella coscienza linguistica dei parlanti come significati distinti: a quel punto, il segno sfocia nella polisemia.

Eraclito è probabilmente l'autore che maggiormente sperimenta nuovi contesti d'uso per le sue parole-chiave: è proprio questo a renderlo il campo di studio privilegiato per la presente ricerca. Molte delle parole-chiave eraclitee (ad esempio λόγος, κόσμος, νόος, σοφία, ψυχή) evidenziano una evoluzione semantica nel periodo compreso tra l'età tardo-arcaica e quella classica. In particolare, il percorso storico di modificazione semantica delle parole che in età classica costituiscono il lessico filosofico ha inizio appunto con sapienti quali Eraclito, Parmenide, ed in misura minore Senofane, ovvero con il loro adattamento del linguaggio della tradizione epica e lirica a nuovi contenuti sapienziali. È dunque comprensibile che tali parole siano state al centro dell'attenzione degli storici della lingua e delle idee, diventando oggetto di una vasta letteratura secondaria[61].

60 La necessità di privilegiare il piano sincronico della lingua nelle analisi semantiche è stata affermata già a partire dalla dalla linguistica strutturalista, ma viene spesso trascurata dai filologi classici ad appannaggio del piano diacronico (storia della lingua, etimologia), cfr. Schirren, 1998, pp. xviii s.

61 La letteratura secondaria sull'argomento tende spesso ad interpretare la storia semantica delle parole in una chiave di lettura che può essere definita "evoluzionista", secondo la quale cioè i significati tenderebbero costantemente a perfezionarsi, a raggiungere di volta in volta tappe di sviluppo qualitativamente superiore alle precedenti sotto il profilo della concettualizzazione razionale ed astratta.

In pochi casi, invece, le parole che evidenziano densità semantica in Eraclito non confluiscono nel linguaggio filosofico dell'età classica: è il caso di πόλεμος e πῦρ. La rassegna ha inizio proprio da queste, che formano il gruppo meno cospicuo.

πόλεμος. Una contestualizzazione della parola coerente con la semantica tradizionale è nel fr. 67, dove πόλεμος costituisce insieme a εἰρήνη una coppia antitetica[62]. Atipico appare invece l'uso del fr. 80 ("[...] πόλεμος è generale"). L'occorrenza del fr. 53 si pone come una perfetta cerniera tra l'accezione atipica, che predica l'universalità di πόλεμος ("πόλεμος è padre di tutte le cose") e quella tradizionale ("πόλεμος [...] rende gli uni schiavi, gli altri liberi").

πῦρ. A parte il pur non trascurabile paragone con il dio, πῦρ occorre in un contesto d'uso non problematico nel fr. 67 ("[...] come <πῦρ>, se commisto agli incensi, prende nomi secondo l'aroma di ciascuno")[63]. Ma la parola assume evidentemente accezioni atipiche ogni volta che il fuoco è responsabile del divenire nel mondo fisico. Ciò si riscontra nel fr. 30 ("questo κόσμος [...] era ed è e sarà πῦρ semprevivente"), dove il πῦρ non solo è identificato con il κόσμος, ma è anche caratterizzato come "semprevivente" (ἀείζωον). In Omero, il fuoco è connotato frequentemente dall'epiteto ἀκάματον, "instancabile" ovvero "inestinguibile"[64]: il tratto dell'eternità trova dunque riscontro, seppur con valore presumibilmente metaforico, negli usi tradizionali della parola, ma la novità consiste nel fatto che per Eraclito il fuoco è un vivente[65]. Nel seguito del frammento πῦρ è interessato da un secondo riferimento cosmologico, quello espresso dai μέτρα, che indicano gli intervalli prestabiliti percorsi dagli astri. Un altro contesto d'uso cosmologico ed anomalo si trova nel fr. 31 a ("rivol-

62 Cfr. Hom. *Il.* II, 797; Hes. *Op.* 228 s.; Callin. 1,3 s. W; Thgn. 885 s. W. Per chiare ragioni contenutistiche, l'opposizione tra πόλεμος ed εἰρήνη è particolarmente frequente in Tucidide, es. Th. I, 40,2,6; 120,3,2 ss.; 124,2,3 ss., etc.

63 È accolta quindi l'integrazione <πῦρ> dell'edizione DK. Per le cooccorrenze di πῦρ e συμμείγνυμι, cfr. ad esempio Thgn. 1245 W; Pl. *Plt.* 303e 1 (diversi casi anche in *Ti.*); inoltre DK 28 A 37,12 s. e DK 31 A 60,2. Neanche l'uso del verbo "bruciare" nel fr. 58 solleva difficoltà: οἱ γοῦν ἰατροί [...] τέμνοντες, καίοντες [...]. Nella medicina antica, infatti, "tagliare" e "bruciare" costituiscono un binomio ricorrente, cfr. ad esempio A. *A.* 848 ss. [...] ὅτωι δὲ καὶ δεῖ φαρμάκων παιωνίων, ἤτοι κέαντες ἢ τεμόντες εὐφρόνως πειρασόμεθα πῆμ' ἀποστρέψαι νόσου.

64 Cfr. Hom. *Il.* V, 4; XV, 597 s.; XVI, 122; XVIII, 225; XXI, 13; XXIII, 52. Il fuoco (o la fiamma) è detto inoltre ἀθάνατος in Ar. *Th.* 1052; E. *Ba.* 523 e fr. 122,1052 (Nauck); etc.

gimenti del πῦρ [sono] dapprima il mare [...]"). Innanzitutto non è chiaro come dal fuoco possano generarsi gli altri elementi cosmici (e in particolar modo il suo contrario, θάλασσα). Inoltre, il genitivo πυρός è riferito a τροπαί, che è termine tecnico indicante i punti del cielo in cui il sole, seguendo il suo percorso, inverte la direzione del moto. L'accostamento del πῦρ alle τροπαί (fr. 31 a) ed ai μέτρα (fr. 30) crea dunque una sovrapposizione, forse identificante, tra fuoco e sole. Inusitate sono poi le occorrenze dei frr. 90: "del πῦρ sono scambio tutte le cose e il πῦρ di tutte quante [...]", e 66 ("il πῦρ sopraggiunto separerà e comprenderà tutte le cose"), perché nella sua relazione con "tutte le cose" il fuoco assume un valore universale che è sconosciuto alla tradizione precedente.

Gran parte delle parole dense in Eraclito confluiscono in seguito, con significati specializzati, nella terminologia filosofica dell'età classica. A questo proposito, λόγος rappresenta un caso emblematico, che sarà esaminato nel cap. 5.1 insieme alla storia semantica della parola nell'arco di tempo compreso tra Omero e l'inizio del V sec. Fatta questa premessa, si passa ora a quelle parole per le quali la densità semantica riscontrabile in Eraclito prelude ai successivi valori terminologico-filosofici.

ψυχή. In Omero, ψυχή indica fondamentalmente quel che resta del defunto, l'ombra incorporea e priva di forze che abita l'Ade[66]; con i lirici, essa diventa anche l'anima del vivente, vista soprattutto nella sua capacità di provare emozioni[67]. Secondo Kahn, il concetto di ψυχή come "principio cognitivo" probabilmente "era nell'aria" nel V sec. a.C.[68], ed Eraclito è appunto uno dei primi ad aprire la strada alla nuova accezione della parola. In effetti, l'unica occorrenza eraclitea strettamente collegata al concetto tradizionale di ψυχή, e dunque al regno dei morti, è quella del fr. 98 ("le ψυχαί hanno nell'Ade l'odorato"), sebbene il senso complessivo del frammento sia molto enigmati-

65 Cfr. Pi. P. *I*, 5 s.: καὶ τὸν αἰχματὰν κεραυνὸν σβεννύεις αἰενάου πυρός. Verbi ed aggettivi composti con l'avverbio ἀεί non sono infrequenti; cfr. ad esempio la forma participiale ἀενάων (ovvero αἰενάων), ουσα, ον, morfologicamente del tutto simile all'eracliteo ἀείζωον, la quale occorre, oltre che in Pindaro (non soltanto nel passo sopra citato), anche in Hom. *Od.* XIII, 109; Hes. *Op.* 550, 737; etc.

66 Sulla storia semantica della parola cfr. Snell, 1955, pp. 34 ss., Nussbaum, 1972, I, pp. 1–4.

67 Cfr. ad esempio Sapph. 62,8 LP; Archil. 213 W; 193,2 W; Sol. 13,46 W; Pi. *N*. IX, 38.

68 Kahn, 1979, p. 127.

co. Il fr. 85 ("Combattere contro il cuore è difficile: infatti quello che vuole lo compra a prezzo della ψυχή") è il rifacimento di un proverbio (o forse di due), il che dà motivo di ritenere che Eraclito non si discostasse dall'accezione tradizionale della parola[69].

Per le restanti otto occorrenze invece (si tratta di una delle parole più frequenti nel *corpus*), ψυχή riceve caratterizzazioni nuove: un fatto, questo, su cui vi è ampio consenso da parte della critica. Le occorrenze di ψυχή possono essere ripartite in due gruppi, in base al *Leitmotiv* che le accompagna: un gruppo avente a che fare con l'acqua (nel fr. 118 con la secchezza, il suo contrario[70]), l'altro avente a che fare con il λόγος, come Nussbaum ha acutamente evidenziato[71].

Quanto al primo gruppo (frr. 12, 36, 77, 117, 118), caratterizzato da toni mistico-esoterici, non è possibile sapere se Eraclito alludesse a correnti religiose che, nelle credenze o nei rituali, stabilivano una relazione tra la ψυχή, l'ombra del defunto, e l'acqua, dispensatrice di vita.

Il secondo gruppo (frr. 45, 107, 115) è qui di particolare interesse: in questi frammenti, della ψυχή si dice sempre che essa "possiede" il λόγος (rispettivamente ψυχὴ λόγον ἔχει, βάρβαροι ψυχαί, ψυχῆς ἐστι λόγος). Conviene esplicitare che nel fr. 107 ("cattivi testimoni sono per gli uomini gli occhi e le orecchie, se hanno anime barbare"), "barbare" significa "che non parlano né intendono il λόγος"[72]. L'aggettivo 'barbaro' è infatti una connotazione innanzitutto linguistica, ed esprime l'incapacità di parlare e di intendere la lingua greca[73], come suggerisce l'onomatopea della parola[74].

Da queste evidenze testuali emerge che, per Eraclito, ψυχή rappresenta l'organo preposto ad un'attività cognitiva, ed in particolare all'elaborazione dei dati sensibili percepiti dagli organi di senso (ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα) e alla loro valorizzazione come conoscenza effettiva[75]. L'esperienza sensibile è dunque

69 Sul frammento cfr. Verdenius, 1943; vi si torna anche oltre, al cap. 3.1, p. 67.

70 Il fr. 118 ("splendore secco è l'anima più saggia e la migliore") potrebbe anche essere considerato come il punto nodale tra i frammenti del primo gruppo, aventi a che fare con l'acqua, e quelli del secondo gruppo, che attribuiscono alla ψυχή il λόγος e le proprietà cognitive ad esso connesse.

71 Nussbaum, 1972 (I e II). Il suo esame della parola, a differenza di quello presentato qui, include anche il dibattuto fr. 67a (cfr. ivi, I, pp. 6–9).

72 Cfr. Nussbaum, 1972, I, p. 10; con argomenti diversi, ma comunque riconoscendo il riferimento al linguaggio insito nell'aggettivo βάρβαρος, cfr. anche Kirk, ³1970, p. 376; Marcovich, 1978, p. 32.

73 Cfr. a puro titolo di esempio A. *Pers*. 255, 337, 391, etc.

necessaria, ma non sufficiente a conoscere (cfr. frr. 1; 34). Il requisito indispensabile affinché la ψυχή assolva alla sua funzione di organo cognitivo è che essa non sia barbara, ossia, come già precisato, che intenda il λόγος. L'accezione eraclitea della ψυχή non può essere dunque separata da quella del λόγος: l'uno ha infatti sede nell'altra, ed Eraclito coinvolge entrambe le parole nel processo di risemantizzazione intrecciandone i contesti d'uso[76]. Pertanto Kahn ha completamente ragione quando, in controtendenza rispetto a gran parte della critica, afferma che "the new concept of the *psyché* is expressed in terms of the power of articulate speech: rationality is understood as the capacity to partecipate in the life of language, 'knowing how to listen and how to speak'"[77]. Neanche i frr. 45 ("I confini dell'anima per quanto tu vada non puoi trovarli, nemmeno percorrendo ogni strada: così profondo è il suo λόγος") e 115 ("è della ψυχή un λόγος che accresce se stesso") possono essere compresi sulla base dell'accezione tradizionale di ψυχή: parlare di 'confini' per la ψυχή omerica non ha alcun senso, poichè essa non è che l'εἴδωλον del tutto privo di corporeità della persona in vita[78]. L'autoaccrescimento, poi, è un aspetto vitale affatto estraneo all'ombra del defunto nell'Ade.

---

74 Sulla qualifica onomatopeica di βάρβαρος, originariamente quasi sinonimica di παχύστομος ("dalla bocca impastata"), τραχύστομος ("dalla pronuncia aspra") e solo in seguito designante una provenienza etnica non greca, cfr. Str. XIV, 2,28,38 ss. Anche altre lingue ricorrono a delle onomatopee per designare il parlante di una lingua straniera. In sanscrito *mlecca*, e successivamente *bhara-bhara* designano "colui che parla indistintamente". Un atteggiamento simile è riscontrabile anche in alcune lingue moderne: in russo, dalla radice нем- si formano gli aggettivi немой "muto" e немецкий "tedesco", così come in ungherese dal gruppo fonetico corrispondente *ném-* si formano gli aggettivi *néma* e *német*, di nuovo rispettivamente "muto" e "tedesco". In entrambi i casi, per un retaggio culturale residuo di circostanze storiche, i tedeschi sono designati appunto come "quelli che non parlano la lingua".

75 Sulla ψυχή eraclitea come organo dell'elaborazione dei dati sensibili, cfr. Nussbaum, 1972, I, p. 8: "It is an active faculty, and not merely the seat of the πάθη [...]".

76 Cfr. Nussbaum, 1972, I, p. 14: "We see, then, that Heraclitus, taking two terms whose meanings before his time had most often been negatively defined in explicit use, has given them central positions in his philosophy: ψυχή as the connecting and knowing faculty, λόγος as the primary object of knowledge [...] certainly the senses of ψυχή and λόγος which he develops were in some way inherent in the senses of the words as earlier used, and it is the contexts in which it occurred to earlier men to speak about ψυχή and λόγος, rather than what men meant by the words themselves, that were formerly restricted".

77 Kahn, 1979, p. 107.

Insistendo sull'effetto cognitivo del λόγος (cfr. frr. 1, 2, 50, e forse anche 19[79]), Eraclito propone un modello gnoseologico innovativo rispetto a quello tradizionale, che cioè subordina i pur indispensabili dati sensoriali al λόγος come facoltà della ψυχή. In base a questa nuova accezione della conoscenza il dato "antiempirico" viene preferito a quello empirico (cfr. fr. 54), perché i meri dati sensoriali, nella pluralità delle loro impressioni, non permettono alcuna vera conoscenza, bensì solo πολυμαθίη. Spetta dunque alla ψυχή, ovvero al λόγος di cui una buona ψυχή dispone, ricomporre questa pluralità e dotarla di senso, compito che può essere assolto dal λόγος in virtù della sua azione unificante (cfr. cap. 6.2, pp. 241 ss.).

θεός. All'epoca di Eraclito, θεός è già stata la parola-chiave dell'insegnamento di Senofane, che è il primo ad avviarne la risemantizzazione. Eraclito doveva essere a conoscenza dell'accezione senofanea: nel fr. 40 egli ricorda e giudica espressamente l'aedo di Colofone (insieme a Esiodo, Pitagora ed Ecateo), le cui idee dunque dovevano essergli in qualche modo note. Corrispondenti alla rappresentazione tradizionale della divinità[80] sono innanzitutto le occorrenze che propongono l'abbinamento 'dei / uomini', come i frr. 24 ("i caduti li onorano dei e uomini"), 30 ("questo cosmo [...] non lo fece alcuno degli dei né degli uomini [...]")[81], 53 ("la guerra [...] mostra gli uni come dei, gli altri come uomini", dove θεός ha probabilmente lo statuto di "semidivinità", "eroe") e analogamente, per quanto riguarda l'abbinamento degli aggettivi corrispondenti 'divino / umano', i frr. 78 ("la natura umana infatti non ha facoltà di capire, ma quella divina sì") e 114 ("[...] infatti tutte le leggi umane sono nutrite dall'unica divina"). Anche l'accostamento 'eroe / dio' del fr. 5 ("[...] senza conoscere dei ed eroi per quelli che sono")[82] e quello 'dio / profeta' del fr. 92 ("la

---

78 Cfr. Hom. *Od.* XI, 206–208, 218 ss. È singolare tra l'altro che, in Omero, proprio la capacità di parlare della ψυχή sia alterata: le manca infatti la forza vitale necessaria, e questa forza può essere temporaneamente raccolta bevendo sangue: solo in questo modo le ψυχαί possono dire "cose vere", cfr. Hom. *Od.* XI, 96 e 147–148.

79 Cfr. Bartling, 1985, pp. 42 ss.

80 Un'analoga classificazione degli usi eraclitei di θεός si trova in Kirk, [3]1970, p. 188; Kahn, 1979, pp. 277 s.

81 Circa i frr. 24 e 30 si noti che 'dei e uomini' è espressione polare attestata ad esempio in Hom. *Il.* II, 669; *Od.* XX, 112; XXII, 346; XXIV, 64; Hes. *Th.* 204, 296, 407, 535, 586, 588; Xenoph. fr. 23,1; etc.

82 Cfr. Pi. *O.* II, 2; *N.* III, 23; Hecat. fr. 300,6 (*FGrH*, 1) = Hdt. II,143,18; Hdt. VIII, 109, 13; Th. IV, 87,2,6; etc.

Sibilla [...] per opera del dio") non sollevano difficoltà e, comprensibilmente, sono ben documentati nei testi precedenti e contemporanei ad Eraclito.

È invece eraclitea l'accezione dei frr. 67 (ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός [...]) e 102 (τῶι μὲν θεῶι καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια [...]). Infatti, le divinità omeriche non armonizzano in sé aspetti contrastanti della natura né dell'indole umana, al contrario: la caratterizzazione della loro identità, piuttosto che assorbire i contrasti, li incarna. Né si può affermare che, secondo i loro giudizi, tutte le cose siano belle, buone e giuste: i soggetti del πάνθεον tradizionale si mostrano permalosi, inclini all'ingiuria e alle liti. In effetti, il θεός del fr. 67 condivide con quello senofaneo dei tratti che lo contraddistinguono da precedenti occorrenze della parola (non solo al plurale, ma anche al singolare): nella sua *coincidentia oppositorum*, egli è necessariamente unico, conforme dunque all'εἷς θεός senofaneo (Xenoph. 23,1), e soprattutto al dio οὖλος, "tutto intero" (Xenoph. 24), immune da qualunque scissione interna[83].

ὄνομα. Anche in questo caso, occorre premettere un *excursus* sulla storia semantica della parola. Prima di Eraclito e di Parmenide, ὄνομα significa sempre e soltanto "nome proprio", come mostrato dall'esame condotto da Kraus[84] sugli usi di ὄνομα (epico οὔνομα) ed ὀνομάζειν in Omero ed Esiodo. Ὄνομα significa in entrambi "nome proprio" (di persona o più raramente di luogo), e lo stesso significato fa da sfondo ai composti ἐπώνυμος e ὁμώνυμος, attestati in Omero. Anche il verbo ὀνομάζειν conferma la centralità del concetto di 'nome proprio'. Esso evidenzia in Omero tre valori: 1) 'chiamare enumerando' ovvero 'annoverare uno per uno'[85], 2) 'chiamare per nome', 'rivolgersi a qualcuno facendone il nome'[86], e 3) 'proferire il nome ad alta voce'[87]. La formula ἔπος τ' ἔφατ' ἔκ τ' ὀνόμαζε(ν) introduce in genere il discorso diretto rivolto ad una sola persona. Con tale formula, "we apparently have to do with a fossilized stock

83 Sull'affinità della concezione della divinità in Senofane ed Eraclito, cfr. Gemelli Marciano, 2005, pp. 125–134. Cfr. inoltre Kahn, 1960, p. 4: "Xenophanes, Heraclitus, and Parmenides all speak of a cosmic deity with functions quite different from those of the traditional Greek pantheon". A sostegno di questa affermazione, lo studioso ricorda in nota Xenoph. frr. 23–26, Heraclit. frr. 32, 41, 64, 67, Parm. frr. 12 e 13.

84 Kraus, 1987, pp. 25–27; cfr. anche Traglia, 1979, pp. 151–152.

85 *Il.* IX, 515 ; *Il.* XVIII, 449 ; *Od.* XXIV, 339.

86 *Il.* X, 68 ; *Il.* XXII, 415 ; *Od.* IV, 278.

87 *Od.* IV, 551; *Od.* XIV, 145.

verse-element that from meaning 'addressed by name' [...] came to be used where it could only mean 'addressed' [...]"[88]. In sintesi, l'azione espressa da ὀνομάζω consiste nel fare appello o nell'identificare un soggetto specifico entro il gruppo d'appartenenza mediante il proferimento del nome proprio. In Esiodo, le accezioni attestate sono due: 1) 'chiamare enumerando' (come in Omero), e in più 2) 'assegnare un nome proprio'[89].

Consideriamo ora i valori di ὄνομα in Eraclito. L'occorrenza del fr. 32 (Ζηνὸς ὄνομα) aderisce all'accezione tradizionale di "nome proprio". Ma lo stesso non può dirsi, evidentemente, per il fr. 48 (τῶι οὖν τόξωι ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος, "l'arco ha come nome vita, come effetto morte"), dove ὄνομα indica per la prima volta la singola 'parola'[90], o il 'nome comune' (*Dingwort*[91]). L'uso di ὄνομα nel fr. 48, documentando questa nuova accezione, dovrebbe infondere dubbi circa il suo reale valore nel fr. 23 (Δίκης / δίκης ὄνομα οὐκ ἂν ᾔιδεσαν, εἰ ταῦτα μὴ ἦν, "non conoscerebbero il nome di Giustizia / giustizia se non esistessero queste cose"). Giacché ΔΙΚΗ poteva indicare sia il concetto del giusto, δίκη, sia la sua personificazione divina, Δίκη, apporre la maiuscola senza alcuna problematizzazione non sembra prudente[92].

νόος. Nel linguaggio della tradizione, νοεῖν è innanzitutto un verbo della percezione, non meno che ἰδεῖν e γιγνώσκειν[93]. Von Fritz[94], autore di tre esaurienti contributi sulla storia del significato di νόος e νοεῖν, ha sottolineato come, nella storia semantica di νόος, Parmenide rappresenti un punto di svolta fondamentale; ciò induce lo studioso ad accomunare gli usi precedenti di νόος e νοεῖν, pur se differenziati, sotto la denominazione di 'pre-parmenidei'. È vero che Parmenide incide profondamente sull'evoluzione semantica di νόος e νοεῖν; in questo senso, il suo ruolo è paragonabile a quello svolto da Eraclito per le parole λόγος e λέγειν. Tuttavia, questo dato non deve indurre ad eccessive sem-

88 O'Sullivan, 2004 (LFE).

89 Hes. frr. 235, 2 e 296, 3 Merkelbach-West ; *Op*. 80.

90 Ciò sfugge a Lallot, 1992, che individua le prime attestazioni del concetto di 'singola parola' solo in Platone (λέξις).

91 Così Kraus, 1987, p. 44.

92 Sul problema delle maiuscole e delle minuscole per i nomi di eventuali personificazioni divine, cfr. Ramnoux, 1970, pp. 461 s. (ma anche lo studioso intende l'occorrenza di ΔΙΚΗ nel fr. 23 come un nome proprio, cfr. ivi, p. 462).

93 Cfr. Snell, 1991, p. 51, nota 53; von Fritz, 1968, pp. 265–266 e 277–278. Si consideri ad esempio Hom. *Od*. XVIII, 228, αὐτὰρ ἐγὼ θυμῶι νοέω καὶ οἶδα ἕκαστα.

94 Von Fritz, 1968.

plificazioni. Pur imprimendo un nuovo corso nell'evoluzione semantica di queste parole, l'Eleate non è il solo a promuoverne la risemantizzazione; inoltre occorre tenere presente che, in questo stadio iniziale dell'evoluzione semantica della parola, le accezioni innovative mostrano ancora profonda continuità con quelle tradizionali[95].

Accogliendo dunque, pur con queste precisazioni, lo spartiacque di von Fritz, si può affermare che gli usi "pre-parmenidei" di νόος e νοεῖν designano "i casi in cui, contemporaneamente al riconoscimento di un oggetto, si provvede anche alla sua collocazione entro un più vasto contesto di esperienze, avente come risultato la conoscenza e la valutazione di una situazione complessiva [...], νοεῖν significa [...] una 'percezione che comprende'"[96]. La percezione espressa da νοεῖν può quindi essere definita come quella visione d'insieme che permette di inquadrare l'oggetto entro una determinata costellazione fattuale, e di valutarlo in rapporto alla situazione specifica, proprio come accade in *Il.* IV, 199 ss.: βῆ δ' ἰέναι κατὰ λαὸν Ἀχαιῶν χαλκοχιτώνων παπταίνων ἥρωα Μαχάονα· τὸν δ' ἐνόησεν ἑσταότ'· ἀμφὶ δέ μιν κρατεραὶ στίχες ἀσπιστάων λαῶν [...]. In altre parole, secondo questa modalità della conoscenza l'atto conoscitivo consiste in un'adeguata contestualizzazione dell'oggetto sia tra gli oggetti circostanti, sia in relazione al soggetto conoscente: non si ha νόος di alcun oggetto visto come isolato o di per sé. Analogamente, il sostantivo νοῦς significa, certo, "comprensione", "piano", ma lo fa serbando a lungo memoria

95 Schirren, 1998, pp. 194–199 critica l'interpretazione del νόος parmenideo come *res cogitans* soffermandosi in particolare su Parm. fr. 16. Cerri, 1999, p. 59, nota 82, ricorda che l'uso di νοεῖν in Parm. fr. 2,2 aderisce al "senso corrente, generico" del verbo, e non a quello "specificamente parmenideo", sicché il risultato è di affiancare "significato tradizionale e significato nuovo di una stessa parola".

96 È la pregnante definizione di Kraus, 1987, p. 75, il quale cita come esempi del significato tradizionale di νοεῖν Hom. *Il.* XV, 422; XXIV, 294; Hes. *Op.* 267, e rimanda a LSJ *s.v.* νοέω per ulteriori esempi. Cfr. von Fritz, 1968, p. 259: "[...] das bestimmte Objekt [des νοεῖν ist] nur der Anlaß, durch den eine Person plötzlich die volle Bedeutung einer Situation erkennt. Diese Situation ist das eigentliche Objekt des geistigen Aktes, den das *verbum* νοεῖν bezeichnet". Il primato della sensorialità del verbo sugli aspetti razionali è ribadita alle pp. 261: "[Das vielleicht Wichtigste ist, daß] wo immer νόος und νοεῖν bei Homer im Sinne eines Plans oder Planens verwendet werden [...] dieser Plan dann in der Gestalt einer Vision [erscheint], die sozusagen die gegenwärtige Situation in die Zukunft erweitert"; e 264: "[So können wir sagen, daß] soweit Homer in Frage kommt, es keine Spur eines Übergangs aus der Bedeutung des Plans zu der der Erkenntnis einer Situation gibt, daß dagegen klare Tatsachen für die Möglichkeit eines Übergangs in die umgekehrte Richtung sprechen"; cfr. anche ivi, p. 272.

dell'originario significato percettivo della radice. L'occorrenza di νοεῖν in Xenoph. fr. 24, posta tra i verbi 'vedere' e 'udire' (οὖλος ὁρᾶι, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει), testimonia che la sfera percettiva del verbo è ancora dominante per questo poeta[97]. Ancora in Epich. fr. 12 (νοῦς ὁρῆι καὶ νοῦς ἀκούει· τἆλλα κωφὰ καὶ τυφλά), la percezione ha esito fallimentare se non è condotta dal νοῦς, che è soggetto del 'vedere' e dell'"ascoltare': esso pertanto è inteso come preposto alla percezione.

Tra gli usi "pre-parmenidei" di νόος e νοεῖν von Fritz include quelli eraclitei. Tuttavia, anche nell'Efesio è possibile riscontrare gli indizi di una risemantizzazione in atto. In Eraclito νόος è probabilmente conforme all'accezione tradizionale nel fr. 104 ("qual è infatti il loro νόος e la loro intelligenza? [...]"), dove forma un'endiadi con φρήν[98]. Ma altrove, la caratteristica unificante del sostantivo e del verbo, comunque implicita già in Omero, assume un rilievo speciale, analogo a quello osservato in Parmenide, al punto che si può affermare che, per i due sapienti, νόος e νοεῖν designano una vera e propria "comprensione sintetica". È in virtù di questo valore che νόος può essere utilmente contrapposto a πολυμαθίη, la "nozione-di-molte-cose", come accade nel fr. 40 (πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει [...], "la nozione-di-molte-cose non insegna ad avere νόος [...]"). La caratteristica unificante è sottolineata nel fr. 114 dalla paronomasia tra ξὺν νόωι e ξυνῶι: ξὺν νόωι λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῶι ξυνῶι πάντων [...], "per fare un discorso *con senso* occorre valersi del *consenso* di tutte le cose"[99]. Anche in questo caso, la risemantizzazione della parola non conosce fratture, ma va intesa in base alla continuità con il significato già attestato nel linguaggio della tradizione epica e lirica: "Doch sind der frühere und der neue Begriff verwandt. In beiden Fällen ist νόος nicht einem isolierten Gegenstand oder selbst einzelnen Umständen zugewandt, sondern etwas Umfassenderem [...]"[100].

97 Cfr. von Fritz, 1968, pp. 289 s. Nemmeno per l'uso parmenideo la sfera sensoriale ha smesso di giocare un ruolo nel significato della parola: cfr. Parm. fr. 6, 6–7, dove gli effetti di un πλακτὸς νόος sono descritti appunto come svilimento delle facoltà percettive (οἱ δὲ φοροῦνται κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε [...]).

98 Le occorrenze di νόος e νοεῖν (talvolta anche νόημα) unitamente a φρήν sono frequenti, cfr. ad esempio Hom. *Il.* IX, 600; XV, 80 s.; XVIII, 419; XXII, 235; *Od.* I, 322; III, 26; etc.

99 La traduzione di Lami, [5]2000 rende bene il gioco di parole.

100 Von Fritz, 1968, p. 297; per la *Bedeutungsverwandtschaft* tra il νόος omerico e quello eracliteo cfr. ivi, p. 299.

Gli esordi dell'accezione risemantizzata del gruppo *νόος / νοεῖν* possono essere rintracciati proprio in Senofane. Si pensi al già ricordato fr. 24, "*tutto intero* [οὖλος] vede, *tutto intero* νοεῖ, *tutto intero* ascolta", ed al fr. 25, "ma senza fatica agita tutte le cose con il senno della mente [νόου φρενὶ]")[101]: l'anafora di οὖλος e la contrapposizione tra movimento dei *πάντα* da un canto, e immobilità del *νόος* che li governa dall'altro, rappresentano degli indizi a favore di un'accezione unificante del *νόος* divino in Senofane[102]. Di certo, tale accezione unificante è promossa da Parmenide: egli infatti nei frr. 3; 6,1 e 8,34–36 insiste sull'equivalenza tra il *νοεῖν* e l'*εἶναι*, laddove quest'ultimo è appunto uno e d'un solo pezzo (*οὐλομελές* fr. 8,4). Coerenti con il valore al contempo percettivo ed unificante sono anche gli usi del sostantivo *νόος*, come risulta da Parm. frr. 4,1 (*ἀπεόντα νόωι παρεόντα βεβαίως*, "le cose assenti sono presenti per mezzo del *νόος* saldamente"); 6,6, in cui il *νόος* è "debole" (*πλακτὸν νόον*) proprio perché i suoi detentori sono come sdoppiati, "a due teste" (*δίκρανοι*, fr. 6,5), ossia illusi che per ogni cosa esista un contrario (*πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος*, fr. 6,9) ed incapaci di riconoscere l'*ἐόν* nella sua necessaria unità; 16, 1–2 (*ὡς γὰρ ἕκαστος ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων, τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται* [...], "infatti come ciascuno ha un'unione di membra molto erranti, così si dispone il *νόος* per gli uomini [...]"), dove il *νόος* è paragonato all'organo che unifica e coordina le membra dell'anatomia umana[103].

σοφίη / σοφός. Per Omero, *σοφίη* è l'abilità tecnica del carpentiere all'opera (cfr. *Il.* XV,412[104]); Esiodo (fr. 306 Merkelbach-West[105]) riferisce la parola ad

101 Quanto la sfera percettiva sia presente nell'espressione *νόου φρενί* è illustrato da Darcus, 1978. Non sussiste dunque alcuna contraddizione con la dimensione sensoriale del fr. 24, cfr. von Fritz, 1968, pp. 290 s.

102 Sul *νόος* della divinità senofanea cfr. Schirren, 1998, pp. 142 ss., che lo paragona a quello dello Zeus omerico.

103 Cfr. Emp. fr. 2,7–8, che descrive un modello fallace di conoscenza in cui i dati sensibili (*ἐπιδερκτά, ἐπακουστά*) non sono "abbracciati" (*περιληπτά*, aggettivo verbale da *περιλαμβάνω*) dal *νόος*.

104 Ma per alcuni il passo è sospetto, trattandosi forse di un'interpolazione posteriore, cfr. Cole, 1993, p. 756 (nota 4). Il significato originariamente tecnico-artigianale della parola è confermato dalle co-occorrenze "omeriche" di *σοφίη* e *τέχνη* in *h. Merc.* 483 e 511. A proposito della co-occorrenza in *Margites*, fr. 3,2 (Gostoli), Gostoli, 2007, p. 75 conferma il significato di *σοφός* come "esperto"; Cole, 1993 scorge qui un riferimento ironico.

105 Cfr. inoltre Hes. *Op.* 649, dove Esiodo riferisce a se stesso l'attributo di *σεσοφισμένος*.

un citaredo, indicandone di nuovo l'abilità. Dalle origini fino ad Eraclito incluso, σοφία può essere descritta come l'abilità di compiere le giuste mosse al momento giusto in vista di quella realizzazione conclusiva che le motiva. Una simile accezione del sapere, dunque, intende le fasi della realizzazione come momenti integranti del prodotto finale[106].

È stato sostenuto[107] che con i lirici si riscontra un'evoluzione del significato di σοφία, la quale inizierebbe ad indicare un sapere teorico sentito in opposizione ad un sapere pratico, espresso invece da τέχνη. Questo parere non è condivisibile. In epoca arcaica, la coppia σοφία / τέχνη è spesso sinonimica, ed i lirici, Senofane incluso, iniziano a stabilire sulla scorta dell'accezione originaria un'analogia sempre più stretta tra σοφία ed un'abilità determinata, quella poetica (cfr. Xenoph. fr. 2,14; Thgn. 19, 682, 770, etc.). Tale atteggiamento è sintomatico di una persistente concezione del poeta come "artigiano della parola". Le occorrenze di σοφία / σοφός presso i lirici[108], dunque, non mutano di significato, ma piuttosto documentano che quella del poeta o del musico è intesa come una maestria tecnico-artigianale. Tale concezione arcaica dell'attività poetica è storicamente determinata, dal momento che quella del poeta era all'epoca una vera e propria professione, la quale, almeno sotto il profilo della necessità di un apprendistato e della padronanza di competenze tecniche (musicali-metriche, musicali-strumentali, mnemoniche) non differiva sostanzialmente da altre professioni artigianali.

La scarsa funzionalità o rilevanza, per quest'epoca, della distinzione tra sapere pratico e sapere teorico, ed in particolare il fatto che σοφία non si sia ancora specializzata nell'indicare il lato teorico del sapere, risulta dalle evidenze testuali. Ad esempio, per Alcmane σοφοί sono tanto gli ἱππόται (fr. 2 P) quanto gli "ascoltatori esperti" del poeta (fr. 16,2 s. P): la radice σοφ- indica dunque l'area delle abilità e delle competenze tecniche o artigianali, tra le quali sono incluse anche quelle poetiche. Intorno al 550 a.C. lo scultore ateniese Fidi-

---

106 Su questo aspetto cfr. Gladigow, 1965, pp. 73 s. Sul concetto di σοφία arcaica più in generale è degno di nota Cole, 1993, il quale segue le linee evolutive dalla "*sophia* orale", che coincide con "l'intelligenza euristica o ingegnosità: la capacità di trovare soluzioni e di escogitare espedienti per situazioni almeno in parte impreviste e imprevedibili", fino alla "*sophia* scritta", che rappresenta invece la conoscenza teorica e l'erudizione.

107 Gladigow, 1965, p. 13.

108 Attestazioni della radice σοφ- sono ad esempio Archil. fr. 211 W; Sapph. fr. 56,2 LP; Ibyc. fr. 1,23 P; Simon. frr. 542,12 P, 604 P; B. *Epinic.* XII, 1 SM; fr. 14,3 SM; 26 SM; Pi. *O.* I, 116; *O.* II, 86; *O.* IX, 28 e 38; *O.* XI, 10; *O.* XIV, 7; *P.* I, 41; *P.* IV, 248; *P.* VIII, 74; *Pae.*, VII b, 20; *Pae.* IX, 4; *I.* VII, 18; *I.* VIII, 47; *N.* V, 18; *N.* VIII, 41; frr. 61,1 S; 133,4 S.

mo, riferendosi alla sua professione, può definirsi appunto σοφός (Friedl. 169, Peek 74), seguíto in questo da Onata (Paus. V,25,10); nell'Elegia alle Muse di Solone (13,47 ss. W), l'equivalenza tra τέχναι e σοφία poetica (ma anche profetica) è espressa in modo esplicito: "[...] un altro, avendo appreso le arti di Atena e di Efesto ingegnoso, mette insieme i mezzi per vivere con (il lavoro delle) sue mani, un altro, istruito nei doni delle Muse Olimpie, (si guadagna da vivere) conoscendo il metro dell'amabile σοφίη [...]"[109].

Anche per il gruppo σοφίη / σοφός, Eraclito si iscrive dunque entro un processo storico di evoluzione semantica, imprimendovi la propria traccia[110]. Accanto ad usi tradizionali ne compaiono altri non del tutto corrispondenti alle aspettative. Probabilmente questi ultimi costituiscono le premesse per i successivi valori specialistici della parola, meno legati a quella sfera dell'azione pratica che invece per Eraclito è ancora essenziale. Si possono classificare le occorrenze come conformi allo *standard* quando, coerentemente con la storia semantica fin qui ricostruita, il gruppo σοφίη / σοφός ha a che fare tanto con la tecnica in generale, quanto con specifiche tecniche poetiche o comunque verbali in particolare. Di questo tipo sono le occorrenze dei frr. 56 ("[...] Omero, che era il più sapiente [σοφώτερος] di tutti i Greci [...]")[111], e 129 ("Pitagora [...] dopo essersi scelto questi scritti, si mise a punto una sapienza [σοφίη] tutta sua, nozione-di-molte-cose, cattiva arte [κακοτεχνίη]")[112], nei quali l'uso di Eraclito appare ironico, riferito cioè a quanti vengono reputati dei falsi sapienti. Circa il fr. 129, è interessante sottolineare come Pitagora, nella critica al suo sapere "libresco", venga rappresentato come una sorta di

109 La tesi di Gladigow, 1965, pp. 16 ss., ossia che qui σοφία acquisirebbe "einen neuen Inhalt und eine neue Weite" (ivi, p. 19) appare come una forzatura interpretativa (che difatti non gode di ampio credito tra i critici, cfr. ivi, p. 17, nota 1). Quanto alla motivazione addotta, cioè che Solone non fu "poeta di professione", è sufficiente ricordare che il politico, nella Grecia arcaica, non può non essere anche artigiano della parola, giacché l'uso esperto della parola rappresenta uno strumento fondamentale di legittimazione del potere.

110 Per una rassegna delle principali interpretazioni di σοφίη / σοφός in Eraclito, cfr. Gladigow, 1965, pp. 75–84.

111 Cfr. Gladigow, 1965, pp. 102 s. "Die Tatsache, daß Homer alle Fähigkeiten der Erkenntnis, die in den Fragmenten 50 und 41 als σοφόν bezeichnet werden, abgesprochen werden, weist darauf hin, daß σοφώτερος in fr. 56 im traditionellen, d. h. nicht heraklitischen Sinn gebraucht ist".

112 Heraclit. fr. 129, pur comparendo nell'edizione DK tra i frammenti dubbi o falsi, è stato da tempo riabilitato come genuinamente eracliteo. Sulla questione cfr. Marcovich, 1978, p. 47, e Kahn, 1973, pp. 111 ss.

sofista *ante litteram*, e questo sia per la dimestichezza con la scrittura (συγγραφάς), sia per l'uso finalizzato all'imbroglio della sua τέχνη, che è evidentemente ancora sinonimica di σοφίη[113].

Un nutrito gruppo di occorrenze è implicato con l'attività verbale indicata da λόγος / λέγειν: è il caso dei frr. 32 ("la sola cosa sapiente [τὸ σοφόν] non vuole e vuole essere detta [λέγεσθαι] [...]"), 50 ("dato ascolto non a me, ma al discorso [λόγου], è saggio [σοφόν] dire lo stesso [ὁμολογεῖν] [...]"), 108 ("di quanti ho ascoltato i discorsi [λόγους], nessuno arriva al punto di ritenere che quanto è saggio [σοφόν] [...]"), e 112 ("[...] sapienza [σοφίη] è cose vere dire [λέγειν] e fare secondo natura prestando ascolto"). In questi casi, il *trait d'union* tra accezione tradizionale e accezione risemantizzata risiede *a*) nella linguisticità della σοφία, ossia, come già per la σοφία poetica, nell'uso accorto del linguaggio che essa favorisce, e *b*) nel suo indicare un sapere che "riconosce la posizione delle parti entro il tutto"[114], come già osservato per i predecessori di Eraclito. Entrambe le caratteristiche sono conformi all'accezione eraclitea di λόγος e λέγειν, che, coerentemente con il significato-base della radice λεγ-, attiene all'area semantica dell'"unificazione" e della produzione linguistica[115]. Pertanto, non sembra affatto casuale che σοφία e σοφός occorrano con costanza insieme a λόγος e λέγειν: queste parole-chiave sono coinvolte nel medesimo processo di risemantizzazione (cfr. cap. 2.1, pp. 35 ss.). Coerente con la caratteristica *a*) è anche il fr. 118 ("l'anima secca è la più saggia [σοφωτάτη] e la migliore")[116]: esso infatti indica nella ψυχή la sede della σοφίη, che aumenta appunto in condizioni di secchezza: ma al contempo i frr. 45, 107 e 115 (come sarà illustrato nel cap. 6.1 in sede di analisi degli stessi) indicano chiaramente la ψυχή come sede del λόγος[117]. La caratteristica *b*) è esplicitata nei frr. 50 (ἓν πάντα εἶναι) e 41: "una è la cosa saggia [τὸ σοφόν], capire l'intelligenza che governa tutte le cose attraverso tutte". Per Eraclito, dunque, la σοφίη coin-

113 Dello stesso tenore è Heraclit. fr. 81.

114 Gladigow, 1965, p. 74.

115 Questi aspetti saranno approfonditi nella seconda parte del lavoro.

116 Il testo del fr. 118 evidenzia corruttele sin dall'antichità; i dubbi vertono soprattutto sulle parole αὐγὴ ξηρή. Marcovich, 1978, p. 264, rifacendosi nella sostanza a Stephanus, ricostruisce come segue le tappe del processo di corruzione dell'originale αὔη: αὔη ξηρή (ovvero ξηρά, giacché la forma ionica dovette subentrare solo in seguito), in cui l'aggettivo sarebbe una glossa apposta al sostantivo, piuttosto desueto; αὐγὴ ξηρή, attestato già in Plu. *Rom.* 28,8 e nella maggior parte dei *testimonia*; ed infine soltanto ξηρή (ovvero ξηρά), tramandato per primo da Porph. *Antr.* 11.

cide con il riconoscimento dell'interconnessione tra tutte le cose, al di là della loro apparente indipendenza reciproca opersino contraddittorietà.

κόσμος. Il significato omerico della parola è sia "ordine" o "ordinamento"[118], sia "ornamento"[119]; entrambi i valori sono attestati con continuità fino all'epoca di Eraclito[120]. Con essi collima verosimilmente il fr. 124 ("come pattume sparso a caso è il più bell'ordinamento")[121]; il motivo di questa supposizione è che, nonostante il senso complessivo risulti tutt'altro che chiaro, l'"ordine" o "ordinamento" costituirebbe un'opposizione paradossale con il "pattume sparso a caso", in un'antitesi del tutto ammissibile per lo stile di Eraclito[122].

Nonostante la storia arcaica della parola sia scarsamente documentata, emerge che Eraclito contribuisce ad avviarne la trasformazione semantica[123]. All'epoca dell'Efesio, il significato di κόσμος come "ordine del mondo" e dunque "mondo", "realtà" è solo *in statu nascendi*[124]. Secondo la tradizione dossografica, il primo ad usare κόσμος nel senso di "mondo" fu Pitagora[125], ma il valore di "ordine" resta comunque centrale fino al V sec. a.C.[126] L'accezione co-

117 Anche sulla scorta di questo indizio sono dell'avviso che convenga intendere σοφία e λόγος come profondamente affini e per certi versi interscambiabili, piuttosto che ipotizzare che la ψυχή ospiti due principi o attività della conoscenza ben distinti (da un canto la σοφία, dall'altro il λόγος).

118 Cfr. ad esempio Hom. *Il.* XII, 225; *Od.* XIII, 77; etc. Frequenti sono i costrutti εὖ κατὰ κόσμον (*Il.* XI, 48; XII, 85; etc.) e οὐ κατὰ κόσμον (*Il.* II, 214; V, 759; *Od.* III, 138; etc.)

119 Per monili da donna cfr. ad esempio Hom. *Il.* XIV, 187, per finimenti di cavalli *Il.* IV, 145.

120 Cfr. ad esempio Hes. *Th.* 587 ed *Op.* 76; Sol. frr. 13,11 W e 1,2 W; Thgn. 677 W; Hippon. fr. 128,2 W; Pi. *O.* III,13; VIII, 83; XI, 13; *P.* II, 10; III, 82; *N.* II, 8; *I.* VI, 69; A. *Pers.* 400, 833, 849, 920; *Th.* 397; *Supp.* 246; *A.* 1271; *Eu.* 55.

121 σάρμα è *emendatio* di Diels a fronte di σάρξ, tramandato dai manoscritti; *contra* McDiarmid, 1941 e Friedlaender, 1942 (seguiti da Kirk, ^{3}1970, pp. 82, 220, 313), secondo il quale il frammento va ricostruito come segue: σὰρξ εἰκῆ κεχυμέν<η ἀνθρώπ>ων ὁ κάλλιστος: dunque κόσμος andrebbe attribuito alla fonte, Teofrasto. Cfr. inoltre Gladigow, 1965, pp. 117 ss.

122 Cfr. Kerschensteiner, 1962, p. 97.

123 Cfr. Kahn, 1960, pp. 226 s. Circa la stratificazione dei sensi della parola in Eraclito, cfr. *idem*, 1979, p. 133.

124 Cfr. Kirk, ^{3}1970, pp. 312–313, che conduce un esame delle occorrenze precedenti al IV sec. a. C. Già Reinhardt, ^{4}1985, pp. 174 s. aveva mostrato che il significato 'mondo' non è ancora pienamente affermato nel linguaggio dei presocratici.

125 Le fonti sono riportate in *TLG s.v.*, 1871 A; cfr. Frisk, 1954, *s.v.* p. 929.

126 Cfr. Lanza, 1966, p. 217 (in riferimento ad Anaxag. fr. 8).

smologica si affaccia nel fr. 30 di Eraclito, κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἁπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν [...], "questo κόσμος, lo stesso per tutti, non lo fece alcuno degli dei né degli uomini [...]"[127]. Similmente, per i frr. 75 (καθεύδοντας ἐργάτας εἶναι καὶ συνεργοὺς τῶν ἐν τῶι κόσμωι γινομένων, "i dormienti operano e cooperano agli avvenimenti nel κόσμος") e 89 (τοῖς ἐγρηγορόσιν ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, "per gli svegli uno e comune è il κόσμος"), l'accezione puramente tradizionale sembra difficilmente ammissibile; qui si tratta perlomeno di un "ordinamento generale" valido tanto per gli svegli quanto per i dormienti. Il riferimento cosmologico è dunque molto probabile, anche se non strettamente necessario, giacché Eraclito potrebbe anche riferirsi, ad esempio, ad un ordinamento generale di tipo sociale.

Anche nel caso di κόσμος si osserva che Parmenide contribuisce non meno di Eraclito ad avviare un percorso storico di risemantizzazione. Il sapiente di Elea, infatti, conserva l'accezione originaria di "ordinamento" nel fr. 8,52 (μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων); mentre 8,60 (ἐγὼ διάκοσμον ἐοικότα πάντα φατίζω) e 4,3 (οὔτε σκιδνάμενον πάντηι πάντως κατὰ κόσμον, dove κόσμος è inserito in una clausola omerica) sono a metà strada tra l'accezione tradizionale, "ordine", e quella nuova, "(ordine del) mondo", proprio come si è osservato a proposito di Eraclito, frr. 75 e 89[128].

Nell'esaminare la densità semantica di alcune parole-chiave eraclitee si sono resi spesso necessari riferimenti ad usi analoghi da parte di Senofane e, più frequentemente, di Parmenide. Ciò conferma il fatto che il fenomeno non interessa in via esclusiva un singolo autore, bensì più in generale una temperie culturale.

Senofane, che precede di poco Eraclito, promuove una nuova accezione della parola θεός; la densità semantica pertanto non riguarda argomenti periferici della sua riflessione, ma ne centra un punto cruciale. L'insegnamento senofaneo si appunta infatti sulla critica agli dei omerici (*pars destruens*), ai quali il sapiente contrappone una divinità dalle caratterizzazioni nuove (*pars construens*). Occorre notare che nelle elegie, che appaiono del tutto conformi al sentimento religioso tradizionale dell'εὐσέβεια, gli usi del sostantivo θεός

127 *Contra* Kahn, 1979, p. 133, che valuta l'interpretazione di κόσμος nel senso di "ordine del mondo" nel fr. 30 quale una *mistaken assumption*. Sulle interpretazioni di κόσμος nel fr. 30 cfr. Vlastos, 1982, p. 192, nota 4.

128 *Contra* Kerschensteiner, 1962, p. 122, il quale ritiene che l'uso parmenideo di κόσμος sia del tutto conforme a quello omerico.

(fr. 1,13 e 24) e degli appellativi delle divinità (frr. 1,21–22; 2,2) non tradiscono le aspettative. Anche in quella che si può definire la *pars destruens* della riflessione senofanea sulla divinità, i Σίλλοι, la parola-chiave occorre solo in contesti d'uso coerenti con quelli tradizionali: ciò è necessario, dal momento che è proprio la divinità tradizionale ad essere bersaglio di critica (Xenophan. frr. 11,1; 12,1; 14,1; 15,4). Viceversa, in corrispondenza della *pars construens*, che coincide con il cosiddetto Περὶ φύσεως, al θεός sono attribuite caratteristiche nuove, ovvero non contemplate dalla religione tradizionale e dunque tipicamente senofanee, come si riscontra nel fr. 23,1 (εἷς θεός), il cui θεός funge da soggetto anche per i frammenti seguenti (frr. 24, 25 e 26)[129]. Per Senofane, dunque, è possibile delineare una separazione piuttosto netta tra le occorrenze rispondenti all'accezione tradizionale e quelle risemantizzate. L'unica eccezione è il caso ambiguo della seconda occorrenza del fr. 23,1, che sarà considerata nel cap. 1.3 (pp. 30 s.).

Parmenide, contemporaneo di Eraclito, non soltanto piega le sue parolechiave a contestualizzazioni atipiche, ma, proprio come il sapiente di Efeso, collega fittamente tra loro le parole oggetto della risemantizzazione: queste dunque non seguono percorsi di modificazione semantica indipendenti gli uni dagli altri, ma costituiscono un sistema.

Analogamente a quanto osservato per Senofane, anche in Parmenide è possibile riconoscere una significativa distribuzione delle occorrenze aderenti all'accezione tradizionale da un lato, e di quelle risemantizzate dall'altro. Le prime si concentrano prevalentemente nel proemio, ossia prima della rivelazione sapienziale della dea; le seconde, invece, compaiono soltanto nella rivelazione sapienziale.

---

129 La classificazione dei frammenti senofanei sotto i titoli Ἐλεγεῖαι, Σίλλοι e Περὶ φύσεως non è opera dell'autore; in particolare su Περὶ φύσεως cfr. Schmalzriedt, 1970, secondo cui, a partire da denominazioni già platoniche quali ad esempio οἱ περὶ φύσεως, il titolo si cristallizza successivamente in ambito peripatetico. A prescindere da questo, resta il fatto che nella produzione senofanea è possibile individuare componimenti *a)* conformi al sentimento religioso tradizionale, *b)* critici nei confronti della religione tradizionale ovvero omerica, e *c)* propositivi di una divinità propriamente senofanea; e che ai suddetti contenuti corrispondono forme metriche diverse: rispettivamente, il distico elegiaco, la mescolanza di esametri e trimetri giambici, e l'esametro. L'ipotesi secondo cui il cosiddetto Περὶ φύσεως costituirebbe una raccolta seriore, effettuata in base a criteri tematici, di versi tratti dal resto dell'opera senofanea (così ad esempio Burnet, ³1920, p. 115 s.) non scalfisce questo dato.

Sui valori di εἶναι (e forme relative: ἐστί, ἐόν) in Parmenide è stato scritto moltissimo. In effetti, la natura stessa e la frequenza del verbo 'essere' pongono le occorrenze sotto il segno dell'ambiguità. I valori di εἶναι possono essere ragionevolmente riassunti come segue: 1) valore copulativo, 2) valore esistenziale, 3) valore veritativo[130]. È evidente che in Parmenide numerose occorrenze del verbo sono del tutto conformi a questi valori[131]. Tuttavia, laddove εἶναι è coinvolto in costruzioni sintattiche per così dire autoreferenziali, ad esempio laddove 'essere' funge da predicato non per un soggetto altro, bensì per una voce dello stesso verbo 'essere', le occorrenze si lasciano difficilmente comprendere secondo le accezioni sopra elencate. È il caso dei frr. 2,3 e 5 ("l'una in quanto ἔστιν e non ἔστι che non εἶναι [...] l'altra in quanto non ἔστιν ed ἐστι necessario che non εἶναι"), 4,2 ("infatti non potrà recidere l'ἐόν dalla sua contiguità con l'ἐόντος"), 6,1–2 ("ἔστι infatti εἶναι, mentre niente non ἔστιν"), 7,1 ("mai si potrà dimostrare questo: che εἶναι i non ἐόντα"), 8,36–37 ("nient'altro ἔστιν o ἔσται all'infuori dell'ἐόντος") e 46–47 ("né infatti ἔστι non ἐόν [...] né ἐὸν ἔστιν tale che dell'ἐόν εἴη ora più ora meno"), etc. Nella ri-

130 Cfr. Kahn, 1973, rispettivamente pp. 184 ss., 228 ss., 331 ss. Va anche ricordata la *querelle* circa la presunta differenza di significato tra la forma enclitica della terza persona singolare del verbo 'essere', che avrebbe valore copulativo, e quella ortotonica, con valore esistenziale. La teorizzazione della differenza risale a G. Hermann (*De emendanda ratione graecae grammaticae*, Leipzig, 1801, pp. 84 s.) ed è stata recentemente sostenuta anche da Ph. Probert (*A New Short Guide to the Accentuation of Ancient Greek*, Bristol, 2003, pp. 144–146). Questi cita come fonte Eustazio, secondo cui "gli antichi" avrebbero usato ἔστι (la forma ortotonica) come sinonimo di ὑπάρχει, "esiste", "c'è". *Contra* J. Wackernagel (*Der griechische Verbalakzent*, Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung, Bd. 23, 1877, pp. 457–470), seguito tra gli altri da W. S. Barrett (*Euripides, Hyppolitos*, Oxford, 1964) e lo stesso Kahn, 1973, pp. 420 ss., i quali si rifanno ad Erodiano, secondo cui a determinare la forma ortotonica o piuttosto quella enclitica sono condizioni puramente formali: ossia la posizione della voce verbale entro la frase (o il verso) e l'accentuazione della parola che la precede.

131 Cfr. ad esempio frr. 1 vv. 11 (ἔνθα πύλαι [...] εἰσι κελεύθων), 27 (ἦ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν) e 32 (ὡς τὰ δοκοῦντα χρῆν δοκίμως εἶναι); 2 vv. 2 (αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι) e 4 (Πειθοῦς ἐστι κέλευθος); 5,1 (ξυνὸν δέ μοί ἐστιν [...]); 6,9 (παλίντροπός ἐστι κέλευθος); 8,2 (σήματ' ἔασι πολλά). Nel fr. 8 il verbo occorre ripetutamente sia in funzione copulativa nell'elenco degli attributi dell''essere', sia come predicato verbale: cfr. vv. 17–18 (ἀληθὴς ἔστιν ὁδός); 27 (ἔστιν ἄναρχον ἄπαυστον); 33 (ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές); 38 (οὖλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι· τῶι παντ' ὄνομα ἔσται); 39 (πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ); 42 (τετελεσμένον ἐστί); 45 (χρεόν ἐστι); 48 (ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ἄσυλον); 54 (οὐ χρεών ἐστιν – ἐν ὧι πεπλανημένοι εἰσίν); 57 (ἤπιον ὄν), etc.

velazione divina, un confine netto fra accezioni tradizionali e accezioni risemantizzate del verbo è indiscernibile, perché non è tracciato dal sapiente.

Sono poi frequenti i casi in cui gli usi anomali delle voci di εἶναι vengono intrecciati con quelli di altre parole dense, specialmente νόος / νοεῖν e λόγος / λέγειν, o i loro rispettivi sinonimi. L'intreccio tra 'essere', 'pensare' e 'dire' è tanto stretto che, anche solo dal punto di vista puramente grammaticale, comprendere (e tradurre) queste costruzioni risulta spesso un compito arduo[132]: si considerino, ad esempio, i frr. 3 τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι; 6,1 χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι (dove il valore di ἐόν dipende, tra l'altro, da quello di τὸ[133]); 8, 8–9 οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητὸν ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι; 8, 34–36 ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἔστι νόημα. οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ὧι πεφατισμένον ἐστίν, εὑρήσεις τὸ νοεῖν. Ciò non è casuale, tra le parole risemantizzate da Parmenide vanno infatti annoverate anche νόος / νοεῖν e λόγος.

Per quanto riguarda νόος / νοεῖν, usi conformi a quelli tradizionali sono ammissibili per i frr. 2,2 e 6,6[134]; mentre nei già ricordati nodi sintattici tra νόος / νοεῖν, λόγος / λέγειν e ἐόν / εἶναι l'accezione tradizionale risulta insoddisfacente. Come già rilevato a proposito di Eraclito, anche per Parmenide il νόος si configura come una facoltà intellettiva capace di unificare elementi sparsi. Ciò è documentato dai frr. 4,1, dove il νόος è responsabile della comprensione dell'ἐόν nella sua coesione; e 16,1–2, dove esso è paragonato (ὡς... τώς) all'unione delle membra corporee (κρᾶσις μελέων).

Quanto a λόγος, la parola evidenzia usi tradizionali nei frr. 1,15 e 8,50, mentre risemantizzato sembra quello del fr. 7,5, κρῖναι δὲ λόγωι. Nonostante molti interpreti traducano questa occorrenza "giudica con raziocinio" o in modo simile, tale resa non è condivisibile per motivi sia contestuali che storico-linguistici. Il motivo contestuale è il riferimento, immediatamente precedente alla menzione di λόγος, alla produzione ed alla percezione acustica del linguaggio, νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουὴν καὶ γλῶσσαν (fr. 7,4–5): non si vede dunque perché qui si dovrebbe fare riferimento ad un'astratta "ragione" piuttosto che alla tessitura dell'argomentazione di Parmenide, ovvero al suo "discorso". Il motivo storico-linguistico è che, come sarà argomentato

132 Cfr. Calogero, 1967, pp. 126 ss.

133 Se τὸ funge da articolo, i due infiniti seguenti sono sostantivati e costituiscono il soggetto, "occorre che il dire ed il pensare siano l'ἐόν", se τὸ funge da pronome, si avrà "occorre che quanto c'è da dire e da pensare sia l' ἐόν".

134 Circa πλακτὸς νόος si può ricordare che, nell'epica arcaica, riferiti a νόος si trovano attributi quali ἀεικής, ἀπηνής, ἀργαλέος, κακός, κύνεος, etc.; cfr. Führer, 2004 (LFE).

nel cap. 5.1, significati di λόγος come "ragione" o "raziocinio" sono successivi all'epoca qui considerata: fino all'inizio del V sec. a. C., λόγος significa esclusivamente "azione / risultato del λέγειν", ossia "raccolta" o, come è nella maggioranza dei casi, "discorso"[135].

Infine vanno considerate le occorrenze parmenidee di ὄνομα / ὀνομάζειν non rispondenti alle accezioni tradizionali, ossia rispettivamente "nome proprio" e "fare uso del nome proprio". Sebbene la tradizione manoscritta relativa al fr. 8,38 sia problematica ed attesti da un canto πάντ' ὄνομ(α) ἔσται, dall'altro πάντ' ὀνόμασται[136], è chiaro che in entrambi i casi ὄνομα ovvero ὀνομάζειν eludono l'accezione tradizionale perché non hanno a che fare con l'idea del 'nome proprio' ovvero dell''uso del nome proprio'[137]. Certa è invece l'occorrenza di ὄνομα nel fr. 19, οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφυ τάδε καί νυν ἔασι καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα· τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἑκάστωι, dove contestualmente ad ὄνομα compaiono di nuovo i "segni" del mondo fenomenico elencati in 8,38 ss.: φύειν "nascere", τρέφεσθαι "crescere", τελευτᾶν "perire". In questo contesto va anche ricordato il cosiddetto "frammento di Cornford". Si tratta del breve passo in Pl. *Tht*. 180e 1, interpretato da molti studiosi come una libera citazione di Parm. fr. 8,38, ma che secondo Cornford rappresenterebbe invece un vero e proprio frammento[138]: οἷον (oppure οἷον) ἀκίνητον τελέθει τῶι πάντὶ ὄνομ' εἶναι. Qui, così come nei frr. 19 e, se si accoglie la *lectio* πάντ' ὄνομ(α) ἔσται, anche 8,38, ὄνομα evidenzia l'accezione di "singola parola"[139], analogamente a quanto rilevato circa Heraclit. frr. 48 e forse anche 23. Nei frr. 8,53, μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο

135 Cfr. Gomperz, 1922–23; Verdenius, 1947, p. 276; *idem*, 1966.

136 Il verso è citato da Simplicio in due passi. Quanto al primo (*In Ph*. 87,1), il *codex* E tramanda ὀνόμασται, un perfetto privo di aumento (cfr. Parm. fr. 9,1) mentre i *codices* D ed F riportano ὄνομα (οὔνομα) ἔσται. Nel secondo passo di Simplicio (*In Ph*. 146,11), i manoscritti sono invece concordi e tramandano ὠνόμασται.

137 Per gli editori che accettano la prima *lectio*, una traduzione diffusa del frammento è "tutte le cose saranno solo un nome"; essa dunque inserisce un avverbio ('solo') assente nel testo; cfr. DK, Tarán, 1965, p. 86; etc. Ma in questo modo si attribuisce a Parmenide una concezione estranea alla mentalità arcaica, quella del "mero nome" o della "mera parola" come immagine di vacuità del linguaggio, in antitesi alla pienezza ed al primato delle cose e dei fatti (cfr. Kraus, 1987, p. 93). Per Parmenide, dire πάντ' ὄνομ(α) ἔσται non significa necessariamente che tutte le cose saranno solo arbitrio e finzione. L'inserimento dell'avverbio 'solo' corrisponde evidentemente alle intenzioni di quegli interpreti, i quali sostengono che per Parmenide i πάντα non sono che vuota apparenza, destituita di qualunque esistenza reale. Sulla questione si torna nel cap. 4.1, pp. 94 s.

138 Cornford, 1935.

γνώμας ὀνομάζειν, e 9,1–2, αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νὺξ ὀνόμασται καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς[140], il verbo ὀνομάζειν significa "denominare qualcosa" senza riferimento all'uso del nome proprio, esattamente come in Heraclit. fr. 67.

Dagli esempi di densità semantica considerati emergono due dati principali. In primo luogo risulta che la risemantizzazione non modificando alcune parole prese singolarmente, né le linee della loro evoluzione semantica si sviluppano in modo parallelo ovvero indipendentemente l'una dall'altra. Piuttosto, tra le parole risemantizzate tendono ad istaurarsi delle relazioni semantiche: si pensi ai rimandi individuati tra i gruppi ψυχή – σοφία / σοφός; ψυχή – λόγος; λόγος – σοφία / σοφός in Eraclito, νοεῖν – θεός in Senofane, νοεῖν – λέγειν – εἶναι in Parmenide. Pertanto, lo studio della densità semantica deve essere condotto prendendo in esame insiemi di parole dense che evidenziano relazioni semantiche pertinenti (cap. 2.1), e non singole parole risemantizzate.

In secondo luogo, i sapienti in esame non solo mostrano affinità nella modalità di significazione definita 'densità semantica', che è prodotta attraverso la risemantizzazione di parole della tradizione epica e lirica, ma spesso anche le parole fatte oggetto di risemantizzazione tendono a coincidere: si pensi a θεός (Senofane ed Eraclito), λόγος / λέγειν (Eraclito e Parmenide), νόος / νοεῖν (Parmenide, Eraclito ed eventualmente Senofane), ὄνομα / ὀνομάζειν (Eraclito e Parmenide). In questi casi si riscontra che le nuove accezioni promosse per la parola risemantizzata coincidono nei diversi autori.

Tali convergenze, che riguardano aspetti sia formali sia contenutistici degli scritti sapienziali arcaici, suggeriscono che il pensiero dei σοφοί sia profondamente radicato entro un contesto culturale condiviso. In effetti, nella seconda metà del Novecento sono stati approfonditi gli studi sulle radici comuni della sapienza greca arcaica, sia essa religiosa, poetica, cosmologica o filosofica[141]. La riflessione di ciascun σοφός può essere dunque considerata come

139 Viene preferita qui la resa con "singola parola" piuttosto che con "nome comune" dal momento che Parm. fr. 8,38 ss. elenca come spiegazione di ὄνομα sei infiniti non sostantivati, e dunque sei forme verbali; similmente nel "frammento di Cornford" il referente di ὄνομα è l'infinito εἶναι.

140 Questo frammento presenta la difficoltà linguistica della relazione di τά. Numerosi interpreti integrano ὀνόματα, giacché i "nomi" potrebbero riferirsi a φάος καὶ νύξ (nel verso precedente) così come a πῦρ καὶ νύξ (fr. 8,55 ss.). Se si ammette questa ragionevole integrazione, l'accezione di ὄνομα divergerebbe di nuovo da quella di 'nome proprio'.

elaborazione o soluzione di quesiti importanti per un determinato contesto cuturale. Ciò contrasta con la posizione di una cospicua parte della critica, che ha interpretato il pensiero di questi autori in base ad oggetti di riflessione e problemi intesi come individuali, esclusivi, e nettamente distinti per ciascun sapiente[142].

1.3 Coscienza della densità semantica

Dopo aver descritto il fenomeno della densità semantica (cap. 1.1) ed averne fornito alcuni esempi (cap. 1.2), è lecito porsi una domanda: la densità semantica rappresenta un esito indesiderato, derivante ad esempio dalla frammentarietà della nostra documentazione o da una involontaria sovrapposizione di valori semantici distinti da parte dei sapienti, oppure è deliberata?

Nel primo caso, la densità semantica dovrebbe manifestarsi in modo non sistematico ovvero casuale. È proprio questo il motivo per cui le spiegazioni del fenomeno basate sulla casualità, come ad esempio la presunta imperizia linguistico-espressiva degli autori arcaici o semplicemente lo stato frammentario della documentazione a disposizione, risultano insufficienti: esse non rendono conto della coerenza con cui ricorre il fenomeno.

I σοφοί non sembrano confondere inavvertitamente sfere semantiche poco nitide. Al contrario, alcuni elementi suggeriscono che essi promuovano volu-

141 Per fare solo alcuni e ben noti esempi, cfr. Cornford, 1952; Fränkel, 1962. In particolare sulla cosmologia arcaica, che sarà al centro dell'attenzione nel cap. 4.1, cfr. Guthrie, 1952, p. 87: "[...] a common picture of the nature of the Universe, of living creatures, and of divinity was shared by a surprising number of Greek philosophical and religious thinkers of the 6th and early 5th centuries B.C. [...]. This world-picture was not the creation of any one of them, but rather seems to have been assumed by all at the outset [...]". Su un'analoga linea argomentativa si attesta Kahn, 1960, p. 4. Dopo aver individuato dei concetti portanti comuni ai primi "filosofi" (ad esempio le idee di φύσις e κόσμος, una divinità differente da quella tradizionale, la trasformazione degli elementi, etc.), lo studioso afferma che "this common body of ideas, attested for different thinkers of approximately the same date, cannot be explained as the personal innovation of any one of them [...]. The resemblance between these widely separated developments may be due in part to an active interchange of persons and ideas; above all, however, it presupposes a common seed from which the regional types have arisen".

142 È ben fondata la critica di Kahn, 1960, p. 5: "In practice, the moderns have generally followed the ancients in treating these early philosophers as so many exalted individualists, whose relationship to one another must be largely a matter of polemic".

tamente la densità semantica di parole attinte al linguaggio della tradizione epico-lirica, contestualizzandole in modo nuovo e rendendole così adatte a veicolare contenuti sapienziali innovativi. La densità semantica si accompagna inevitabilmente ad una generale ambiguità dei testi in oggetto. Per quanto riguarda Eraclito, Kahn ha mostrato come ci si trovi di fronte ad "un'ambiguità deliberata o intenzionale"[143]: una posizione, questa, che viene condivisa da numerosi critici. Tuttavia la questione dell'intenzionalità non è ancora stata approfondita in modo adeguato: anche laddove venga espressamente tematizzata, essa è ricondotta in via esclusiva all'adozione dello stile oracolare[144]. Un simile approccio tralascia che anche altri autori dell'epoca, pur senza ricorrere allo stile oracolare, evidenziano analoghi tratti di ambiguità, spesso riconducibile appunto alla densità semantica delle parole-chiave.

È possibile individuare nei testi due indizi a sostegno dell'ipotesi della densità semantica e dell'ambiguità come risorse linguistiche intenzionali e abilmente sfruttate. Uno concerne il tipo di parole dense; l'altro la loro posizione entro il *corpus* in generale o il frammento in particolare. Per quanto attiene al primo dato, la densità semantica investe non, genericamente, alcune parole, bensì proprio quelle centrali nella riflessione dei sapienti: per limitarsi a degli esempi emblematici, λόγος in Eraclito, θεός in Senofane, εἶναι in Parmenide. In secondo luogo si osserva che sistematicamente, quando si arriva ai punti salienti per un chiarimento della parola-chiave, emerge un autentico *quid pro quo* fra le contestualizzazioni ovvero le accezioni tradizionali e quelle risemantizzate. A questo proposito occorre anche ricordare che nell'opera di Senofane e di Parmenide vige una separazione coerente, e dunque non casuale, tra usi tradizionali ed usi risemantizzati delle parole-chiave (cfr. cap. 1.2, p. 21 e p. 22): le occorrenze aderenti alla semantica tradizionale sono concentrate nelle parti dell'opera che si rifanno esplicitamente alla tradizione, sia per conformarvisi, sia per criticarla (per Senofane nelle opere successivamente intitolate Ἐλεγεῖαι e Σίλλοι, per Parmenide nel proemio del poema); quelle dense, invece, compaiono laddove i sapienti esprimono il loro contributo teorico più precipuo (rispettivamente, il cosiddetto Περὶ φύσεως e la rivelazione divina sull'essere). A fronte di questi elementi, l'ipotesi secondo cui le ambiguità semantiche non sarebbero desiderate e anzi in alcuni casi, data la loro posizione strategica, "programmatiche" risulta piuttosto antieconomica.

143 Kahn, 1979, p. 91; cfr. anche Hussey, 1982, p. 54.
144 Questa è la posizione di Calabi, 1977–78.

Si passa ora a considerare alcuni frammenti in cui l'ambiguità tra le diverse accezioni delle parole-chiave appare come una deliberata scelta espressiva[145]. Quanto ad Eraclito, sia Aristotele[146] che Sesto Empirico[147] testimoniano che il fr. 1 si trovava all'inizio dell'opera; in forza di queste testimonianze, la posizione d'*incipit* è ammessa dalla grande maggioranza degli studiosi[148]: "Pur essendo questo λόγος sempre gli uomini ne sono all'oscuro sia prima di ascoltare sia dopo aver ascoltato; infatti, sebbene tutte le cose accadano secondo questo λόγος, essi assomigliano ad inesperti [...]". La prima occorrenza della parola-chiave può passare a prima vista inosservata. Infatti sia nella prosa ionica arcaica[149], sia *mutatis mutandis* nella lirica[150] il riferimento al λόγος all'inizio dell'opera o, al suo interno, nel passaggio da un argomento all'altro è piuttosto frequente. In questi casi, la parola indica chiaramente il "discorso", l'"esposizione", l'"argomentazione", e si riferisce appunto al discorso di chi scrive. Tuttavia, il seguito del fr. 1 costringe presto a ricredersi. Il λόγος menzionato da Eraclito non coincide *in toto* con l'orizzonte semantico precedentemente attestato per la parola: infatti, nessuno può avere esperienza di un discorso ancor prima di averlo ascoltato, e soprattutto non è chiaro come tutte le cose possano accadere in base ad un discorso comunemente inteso. Considerate queste difficoltà, anche la posizione di ἀεί inizia a destare sospetti e rivela la sua natura ancipite: occorre forse intendere che il discorso è "sempre"? Tale *quid pro quo* semantico, dunque, non solo riguarda la parola-chiave, λόγος, ma, come indicato da testimoni fededegni, occorre proprio in apertura dello scritto, nel periodo che ne dichiara le intenzioni e che dunque ha valore programmatico. In un passo di grande importanza strategica, come prima parola (almeno dopo l'articolo e la particella), Eraclito presenta λόγος in un con-

145 Per le difficoltà sintattiche sollevate dai frammenti esaminati qui di seguito (Heraclit. 1; Xenoph. 23,1; Parm. 2,3–5) cfr. cap. 2.3 (rispettivamente pp. 49 ss., p. 54, pp. 55 s.).

146 Arist. *Rh*. Γ 5, 1407b 14 ss.: [...] οἷον ἐν τῆι ἀρχῆι αὐτῆι τοῦ συγγράμματος· φησὶ γάρ [...].

147 S. E. *M*. VII, 132: ἐναρχόμενος γοῦν τῶν περὶ φύσεως ὁ προειρημένος ἀνὴρ (*sc*. Ἡράκλειτος) καὶ τρόπον τινὰ δεικνὺς τὸ περιέχον φησί [...].

148 *Contra* Colli, 1980, vol. III, che pone in apertura dello scritto eracliteo il fr. 93; Conche, 1986, p. 23 ss., che opta per il fr. 50; Capelle, 1924, pp. 202–203 (che cita a sua volta Susemihl, Jbb. f. kl. Phil. 107, 1873, p. 716), il quale tuttavia non propone un frammento iniziale alternativo.

149 Ecateo di Mileto (*FGrH*, 1 fr. 1), Ione di Chio (DK 36 B 1), Diogene di Apollonia (DK 64 B 1), ma anche Antioco di Siracusa (*FGrH*, 555 fr. 2), cfr. cap. 5.1, p. 155.

150 Cfr. ad esempio Tyrt. fr. 12,1 W; Thgn. 1055 W; Xenoph. 7,1. Espressioni del tipo ἀλλὰ λόγον μὲν τοῦτον ἐάσομεν sono comuni formule di passaggio da un discorso all'altro.

testo d'uso ambiguo, che al tempo stesso suggerisce e smentisce l'accezione tradizionale.

Casi analoghi si riscontrano anche in Senofane e Parmenide. Si consideri Senofane, fr. 23,1: "uno (è) il dio [θεός] fra gli dei [ἔν τε θεοῖσι] e gli uomini il più grande [...]". I commentatori hanno spesso negato l'attrito generato dalla giustapposizione delle due occorrenze di θεός, presentate nel paradosso dell'"unico dio [...] fra gli dei". Il motivo addotto è che "dei e uomini", già in Omero, è un'espressione polare per indicare generalità e assolutezza[151]. Senofane, dunque, non direbbe nient'altro che "uno (è) il dio, *in assoluto* il più grande". In realtà è un misconoscimento del testo negare che "fra gli dei e gli uomini" è in diretta relazione con il "dio uno", che occorre immediatamente prima: l'uso anomalo dell'espressione polare è stato giustamente sottolineato da Heitsch[152]. Considerata la densità semantica della parola-chiave senofanea, si è indotti a ritenere che l'effetto per così dire "enantiosemico" sia cercato espressamente allo scopo di intercalare un contesto d'uso tradizionale ovvero un'accezione tipica della parola (ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι) con una densa, recante i tratti della divinità propriamente senofanea (εἷς θεός). A proposito di questo frammento va ribadito, per inciso, come non solo le tradizionali interpretazioni che sostengono il monoteismo[153], ma anche quelle in favore dell'enoteismo[154] senofaneo siano fondamentalmente scorrette. Infatti, benché il dio μέγιστος sia uno solo, né l'esistenza né il culto delle divinità tradizionali vengono in alcun modo negati[155]: al contrario, essi costituiscono il presupposto necessario per l'uso stesso del superlativo. Storicamente, il pensiero greco arcaico non sembra orientato verso il monoteismo, ma piuttosto

151 Cfr. ad esempio Hom. *Il.* VIII, 27; XIV, 342; cfr. anche Heraclit. frr. 24; 30 (circa quest'ultimo frammento tuttavia Guthrie, 1962, p. 375 nota 2 e Stokes, 1971, p. 76 sottolineano che l'espressione può anche essere intesa alla lettera).

152 Heitsch, 1983, p. 149 commenta: "nessuno dei passi a me noti è davvero paragonabile al nostro: la seconda affermazione contraddice proprio le prime parole".

153 Cfr. Zeller, Wilamowitz, Kranz, Gigon, etc. Per l'incidenza della tradizione dossografica sull'interpretazione di Senofane in senso monoteistico, cfr. cap. 3.1, p. 64.

154 Contro l'ipotesi del monoteismo ma in favore dell'enoteismo senofaneo è Schäfer, 1996, pp. 165 ss. (per la storia del termine cfr. ivi, p. 168, nota 162).

155 Nel *corpus* di Senofane non mancano attestazioni di θεός (fr. 1,13 e 24) e riferimenti alle divinità (frr. 1,21–22; 2,2) conformi al sentimento religioso tradizionale; cfr. Heitsch, 1994, pp. 17 s.

verso la convinzione che "tutto è pieno di dei" (πάντα ψυχῶν εἶναι καὶ δαιμόνων πλήρη)[156].

Infine, si consideri un caso di coscienza della densità semantica in Parmenide. In controtendenza rispetto al resto della critica, Kahn riconosce che "l'ambiguità dello stile di Parmenide è intenzionale. Egli, come Pindaro, scrive 'per quanti comprendono' (per l'εἰδὼς φώς, B 1,3, non per i βροτοὶ εἰδότες οὐδέν, B 6,4)"[157].

Anche per Parmenide si osserva non solo che l'ambiguità riguarda segnatamente le parole-chiave del suo insegnamento, *in primis* εἶναι e le sue voci, ma anche che essa si fa strada sistematicamente nei passi di maggior rilievo teorico circa la natura dell'essere. Nel proemio, εἶναι compare tre volte come predicato, sempre in modo conforme agli usi tradizionali: "lì sono le porte [...]", "è fuori dal sentiero battuto dagli uomini" e "[...] bisogna che siano genuinamente" (fr. 1, rispettivamente vv. 11, 27 e 32). Come notato nel cap. 1.2, p. 22, solo quando lo scenario mitico diventa sfondo e la dea della teofania inizia la sua rivelazione sapienziale, il verbo inizia ad occorrere in contesti d'uso anomali. Si può prendere come esempio il fr. 2, 3–5. Nei versi 3 e 5, il lettore è di fronte ad una serie molto fitta di occorrenze del verbo 'essere': ben sei, tre per ciascun esametro. Dichiarando quali sono le strade della ricerca, la dea spiega: "l'una, che è [*a)* ἔστιν] e non è possibile [*b)* ἔστι] che non sia [*c)* μὴ εἶναι] [...], l'altra, che non è [*d)* οὐκ ἔστιν] ed è necessario [*e)* χρεών ἐστι] che non sia [*f)* μὴ εἶναι]". Una ricorrenza così pervasiva delle voci di εἶναι non può essere casuale: gli usi tradizionali e quelli densi sono intrecciati tra di loro, e questo in un passo della massima importanza per la chiarificazione della parola-chiave. Le occorrenze centrali di ciascun verso, ovvero *b)* ed *e)*, corrispondono perfettamente alla semantica tradizionale del verbo, ma le occorrenze *a)*, *c)*, *d)* ed *f)* in qualche misura la eludono. Secondo l'uso tradizionale, infatti, avrebbe ben poco senso dire di una strada che essa è ed è impossibile che non sia, e di un'altra che essa non è ed è necessario che non sia; occorre dunque ammettere che il verbo 'essere' acquisisce una pregnanza particolare nelle intenzioni dell'autore. Anche in questo caso, come già osservato circa λόγος in Heraclit. fr. 1, le prime occorrenze della parola-chiave in ciascun verso, *a)* e *d)*, possono apparire *prima facie* non problematiche; tuttavia l'impressione dura poco, perché subito gli usi del verbo 'essere' prendono per così dire

156 D. L. IX, 7 (= DK 22 A 1,7); cfr. anche DK 11 A 3.

157 Kahn, 1960, p. 227.

ad avvitarsi su se stessi[158]. Alla luce delle occorrenze immediatamente successive viene smascherato un valore di *εἶναι* non più coincidente con quello consueto nella tradizione epica e lirica.

Simili equivoci (*quid pro quo*), generati dalla commistione di contesti d'uso ed accezioni sia tradizionali sia innovativi, rappresentano degli indizi a sostegno dell'ipotesi per cui i sapienti considerati alimentano coscientemente la densità semantica delle parole-chiave, sfruttando l'ambiguità che ne deriva come una risorsa espressiva. La risemantizzazione delle parole-chiave si profila pertanto come un percorso consapevolmente imboccato dai sapienti arcaici al fine di ri-funzionalizzare il linguaggio della tradizione epica e lirica, adattandolo così a nuovi contenuti sapienziali.

Per capire in che modo, ovvero attraverso quali espedienti linguistici, la risemantizzazione venga prodotta, occorre ora approfondire l'analisi dei testi.

158 Analoga è la frequenza delle occorrenze delle voci del verbo 'essere' nei frr. 6,1–2: χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἰναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν; 8,46–48: οὔτε γὰρ οὐκ ἐὸν ἔστι [...] οὔτ' ἐὸν ἔστιν ὅπως εἴη κεν ἐόντος τῆι μᾶλλον τῆι δ' ἧσσον [...].

2 Strategie di risemantizzazione

2.1 Reti di significazione

L'intento dei capitoli 2.1, 2.2 e 2.3 è di considerare *in statu nascendi* l'evoluzione del significato di alcune parole-chiave entro il pensiero dei sapienti arcaici in esame. La densità semantica delle parole-chiave è l'esito della loro risemantizzazione, ovvero dell'incremento di variabilità dei contesti d'uso: la compresenza di contesti d'uso tradizionali e non tradizionali schiude accezioni nuove entro un significato ancora fondamentalmente coeso. In base all'esame dei testi, saranno considerate tre strategie di risemantizzazione: le reti di significazione (cap. 2.1), i giochi di parole (cap. 2.2) e la polivalenza sintattica (cap. 2.3). In generale, poiché basata sulla contestualizzazione diversificata, la risemantizzazione non riguarda parole prese singolarmente, ma necessariamente relazioni tra le parole. In effetti, tutte e tre le strategie di risemantizzazione condividono la prerogativa di stabilire collegamenti, per lo più inaspettati, tra le parole al fine di ampliare il ventaglio dei loro usi.

La nuova funzionalizzazione del linguaggio della tradizione epica e lirica va compresa nella sua dimensione sociale: essa non riguarda Eraclito in qualità di singolo parlante, bensì la sua temperie culturale, e dunque, almeno in parte, la comunità linguistica a cui egli appartiene: quella costituita dai sapienti arcaici o tardo-arcaici. Per loro, la risemantizzazione delle parole-chiave rappresenta una sperimentazione linguistica in cui sono a disposizione non metodi prestabiliti o soluzioni univoche, ma piuttosto una variegata gamma di espedienti. Ciò è coerente con il quadro generale della riflessione sul linguaggio nella cultura greca arcaica, riflessione che non si configura come teorizzazione sistematica, bensì come vivo esercizio di sapienza. Nel ricorso alle strategie di risemantizzazione è possibile nondimeno individuare

delle tendenze: ad esempio, se Eraclito sfrutta particolarmente i giochi di parole, evocando così collegamenti tra diverse immagini, Parmenide si avvale piuttosto della polivalenza sintattica, che, autorizzando molteplici interpretazioni, concorre a lasciare indefinito il significato delle parole-chiave. Ma si tratta, per l'appunto, solo di tendenze, non di scelte esclusive, ed è opportuno sottolineare la commistione tra le strategie della risemantizzazione rilevabile nei sapienti considerati.

A questo punto, il proposito è di tradurre in pratica lo spunto teorico offerto da Kahn con il suo "principio di risonanza"[159], intendendolo però in un senso più forte di quello voluto dallo studioso. Si tenta dunque di individuare, nei *corpora*, quelle che vengono qui definite 'reti di significazione': ossia sistemi di parole tra le quali viene riconosciuta o istituita una correlazione semantica, adatti pertanto a veicolare un determinato senso solo se colti nella loro complesso. Qualunque sistema, infatti, esige di essere compreso nella sua organicità. Nella seconda parte del lavoro (specialmente nei capp. 4.2 e 4.3), l'esame delle reti di significazione costituirà un fondamentale approccio ermeneutico ai frammenti di Eraclito. Il criterio adottato per stabilire l'appartenenza di una parola ad una rete di significazione è necessariamente semantico: esso consiste nel rintracciare affinità di significato, che risultano tanto più indicative laddove esse non siano previste tra le accezioni della parola precedentemente attestate[160].

Volendo illustrare il funzionamento di una rete di significazione, si può affermare che il contenuto da essa espresso non viene enucleato in una sola immagine, ma emerge attraverso una famiglia di immagini solidali che si richiamano l'un l'altra. Almeno sotto un profilo funzionale, le immagini appartenenti ad una medesima rete di significazione rappresentano dunque delle varianti contestualmente equivalenti, in quanto tutte concorrono a suggerire il medesimo contenuto. Il problema di un vaglio, di una scelta esclusiva tra le varianti, non si pone affatto: se ne deduce che la pluralità dei significanti non

159 Kahn, 1979, p. 89: la "risonanza", è opportuno ricordare, è la "relazione tra i frammenti per la quale un singolo tema verbale o un'immagine è riecheggiata da un testo all'altro, in modo che il significato di ciascuna si arricchisce se le immagini sono comprese insieme".

160 Le teorie ed i metodi della semantica strutturale (Saussure, [2]1968; Trier, 1931) costituiscono dei presupposti necessari per l'indagine delle reti di significazione, anche se, diversamente da opere quali Lyons, [2]1972 e Schirren, 1998, al centro dell'attenzione qui non vi è uno specifico "campo semantico".

è sentita né come dissonanza, né come ridondanza, bensì come accordo armonico.

Veniamo dunque all'esame dei testi. Nella rete di significazione eraclitea su cui si focalizza l'attenzione, che è quella che interessa λόγος, tutte le immagini coinvolte evidenziano come tratto dominante, e al contempo nuovo rispetto alle accezioni precedentemente attestate, l'unità e la portata generale o universale: esse dunque sono valide per "tutti gli uomini" o "tutte le cose"[161]. La caratteristica dell'universalità è riferita con costanza al gruppo λόγος / λέγειν. Circa λόγος, Eraclito afferma: "pur accadendo infatti tutte le cose [πάντων] in base a questo λόγος" (fr. 1), "pur essendo il λόγος generale [ξυνοῦ]" (fr. 2), "dato ascolto non a me, ma al λόγος, è saggio dire lo stesso [ὁμολογεῖν], che tutte le cose sono una [ἓν πάντα εἶναι]" (fr. 50). Quanto al verbo λέγειν, oltre al composto ὁμολογεῖν già evidenziato nel fr. 50, vi è l'occorrenza del fr. 114: "per fare un λόγος [λέγοντας] *con senso* [ξὺν νόωι] occorre valersi del *consenso* di tutte le cose [τῶι ξυνῶι πάντων]". All'universalità di λόγος fa eco quella di πόλεμος (fr. 53, "πόλεμος è padre di tutte le cose, di tutte è il re [...]"), anche con una ripresa *verbatim* del medesimo aggettivo (fr. 80, "πόλεμος è generale [ξυνόν]"; cfr. fr. 2). Lo stesso vale per νόος, poiché il gioco di parole in dialetto ionico del già ricordato fr. 114 (ξὺν νόωι : τῶι ξυνῶι πάντων) vuole appunto rivelare la natura "comune" del νόος rispetto a "tutte le cose", come conferma il successivo paragone con la legge divina rispetto alle leggi umane. Universalmente validi sono anche ciò che è σοφόν (fr. 50 già citato; fr. 32 "l'unica cosa σοφόν [...]"; fr. 41 "una è la cosa σοφόν, conoscere l'intelligenza che governa tutte le cose attraverso tutte [πάντα διὰ πάντων]"; fr. 108 "[...] nessuno arriva al punto di ritenere che il σοφόν è diverso da tutte le cose [πάντων]"[162]), κόσμος (fr. 30, "questo κόσμος, lo stesso per tutti [τὸν αὐτὸν ἁπάντων]"; fr. 89, "uno e comune [ἕνα καὶ κοινόν] è il κόσμος"), e dunque, non da ultimo in virtù dell'equivalenza tra κόσμος e πῦρ stabilita da Eraclito nel fr. 30, anche πῦρ appunto ("questo cosmo, lo stesso per tutti, [...] πῦρ semprevivente"; dello stesso tenore è il fr. 90: "tutte le cose [τὰ πάντα] sono scambio del πῦρ e il πῦρ di tutte le cose [ἁπάντων]")[163]. Allo stesso modo, l'essere comprensivo degli op-

---

161 Nel cap. 4.2 saranno esaminate ulteriori affinità tra le parole incluse in questa rete di significazione.

162 Il fr. 108 va incluso tra quelli che sostengono la portata universale di σοφόν perché non rappresenta, a mio avviso, una dichiarazione della trascendenza del σοφόν stesso, bensì un monito a non confondere la generalità della σοφίη con la particolarità della πολυμαθίη: cfr. cap. 6.1, pp. 224 s.

posti fenomenici rende il θεός eracliteo autenticamente universale e valido per tutti loro (fr. 67, "il θεός [è] giorno notte, inverno estate, guerra pace, sazietà fame")[164].

L'affinità delle immagini sopra ricordate è confermata dagli accostamenti istituiti da Eraclito. Questi possono essere sia espliciti, come l'equivalenza del fr. 30, che pone sullo stesso piano κόσμος e πῦρ[165], e quella del fr. 67, in cui è istituita la similitudine [ὅκωσπερ] tra θεός e πῦρ; sia impliciti, ad esempio realizzati grazie a riprese *verbatim*, come quella dell'avverbio ἀεί che accomuna λόγος (fr. 1), e πῦρ (fr. 30, ἀείζωον), o quella dell'aggettivo ξυνός, riferito sia a λόγος (fr. 2), sia a πόλεμος (fr. 80), sia a νόος (fr. 114).

Un'ulteriore conferma giunge dai rimandi tematici tra le immagini in questione. Si prenda ad esempio il fr. 118 ("splendore secco è l'anima più saggia e la migliore"): qui la virtù della σοφίη è attribuita alla ψυχή. Al tempo stesso, secondo i frr. 45, 107 e 115 virtù della ψυχή è il λόγος: pertanto tra λόγος e σοφίη sussiste uno stretto legame. Inoltre, per possedere σοφίη l'anima deve essere splendente e secca, secondo due caratteristiche che, come notato dagli interpreti, rimandano immediatamente al πῦρ. Se ne deduce che il fr. 118 presenta una triangolazione di immagini in certa misura interscambiabili, o per lo meno strettamente collegate sia nelle loro caratteristiche intrinseche, sia nella loro relazione con l'anima: λόγος, σοφίη e πῦρ. Simili associazioni sono state ampiamente riconosciute ed illustrate dalla critica, e quindi non è proficuo soffermarvisi nuovamente in questa sede[166].

Altri tratti non conformi alla semantica tradizionale delle parole considerate sono attribuite in modo esplicito solo ad alcune di esse, non a tutte. Ad

163 La critica si trova in sostanziale accordo circa l'"unique and universal value" (così Kahn, 1979, p. 146) del fuoco eracliteo, anche se parte di essa lo interpreta come *substratum* materiale del mondo. Sulla questione si torna nel cap. 4.2 *s.v.* πῦρ, pp. 108 s.

164 L'accezione unitaria del θεός ricorda la divinità senofanea, che è εἷς ed οὖλος (Xenoph. 23; 24; cfr. Stokes, 1971, p. 106), e questo indipendentemente dal fatto che Eraclito, laddove dia prova di conoscere Senofane, lo critica aspramente (fr. 40). Per l'analogia tra λόγος e πῦρ cfr. Kirk, [3]1970, pp. 198 s.

165 Tale equivalenza non è minacciata da nessuna delle due possibili interpretazioni del verbo 'essere' e di conseguenza del valore logico-grammaticale del gruppo seguente, "fuoco semprevivente". In ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται le voci di εἶναι possono avere valore sia copulativo sia esistenziale: se si ammette il valore copulativo, "fuoco semprevivente" vale come nome del predicato; se si ammette il valore esistenziale, lo stesso sintagma funge da apposizione per l'iniziale κόσμον τόνδε (lo si può immaginare chiuso tra due virgole). In entrambi i casi, κόσμος e πῦρ condividono la caratteristica di essere 'lo stesso per tutti'.

esempio, la caratteristica dell'eternità è predicata verosimilmente[167] per λόγος (fr. 1), per πῦρ, e come si deduce dalla già ricordata analogia istituita tra κόσμος e πῦρ nel fr. 30, appunto anche per κόσμος[168]; tuttavia essa non è rilevabile per νόος, σοφίη / σοφόν, πόλεμος e θεός. Non si può escludere che questa difformità sia dovuta anche allo stato frammentario dei testi; in particolare, l'immortalità di θεός può essere data per assodata anche se Eraclito non ne fa menzione[169]. Ad ogni modo, una volta individuate le parole adibite all'espressione di un medesimo contenuto, ovvero coinvolte nella stessa rete di significazione, in virtù della proprietà transitiva sembra ragionevole attribuire caratteristiche (specialmente caratteristiche non conformi all'accezione tradizionale) rilevabili per alcune immagini anche ad altre, per le quali esse non siano espressamente tematizzate. Per tornare al nostro esempio, è lecito dunque ammettere l'eternità di νόος, σοφίη / σοφόν, πόλεμος (oltre che naturalmente di θεός) in quanto appartenenti ad una rete di significazione che, nel suo complesso, evidenzia tale proprietà.

Se le reti di significazione rappresentano una strategia di risemantizzazione, e se a sua volta la risemantizzazione produce densità semantica, allora le parole coinvolte nelle reti di significazione dovrebbero risultare semanticamente dense: e in effetti, le parole relative alla rete di significazione sopra considerata figurano tutte tra gli esempi del cap. 1.2[170]. Ciò conferma la teoria di Kahn circa la necessaria complementarità tra il principio di "risonanza", che è alla base delle reti di significazione, e quello di "densità"[171]. Inoltre, è proprio dalle occorrenze contestualizzate in modo atipico che emerge, per tutte le parole considerate, la medesima accezione, connessa con le caratteristiche di unicità e validità universale. Soltanto due delle immagini che evidenziano la caratteristica della validità universale non sono classificabili come 'dense', giacché nei frammenti pervenutici esse occorrono esclusivamente in contesti

166 Soltanto *exempli gratia*: Kirk, [3]1970, p. 189 accomuna θεός e λόγος, Stokes, 1971, pp. 102 ss. πῦρ, θεός e λόγος come rappresentazione del polo dell'unità in Eraclito; similmente Kahn, 1979, pp. 278 s. individua in πόλεμος, θεός e πῦρ un "principle of total order"; in particolare, per l'accostamento di πῦρ e λόγος cfr. ivi, pp. 94 e 98; Bartling, 1985, pp. 114 e 135–137 accosta πῦρ, λόγος, θεός e κόσμος; Diano-Serra, [4]1993, p. 107 enumera le immagini eraclitee definite "comuni": il "discorso", il "pensare", la "legge", il "mondo", il "conflitto"; etc.

167 Ma la posizione di ἀεί è notoriamente ambigua, cfr. cap. 2.3, pp. 49 s.

168 Cfr. Bartling, 1985, p. 140, nota 2.

169 In Omero ed Esiodo gli dei, benché generati, sono detti essere αἰεὶ ἐόντες.

170 Per λόγος si rimanda al cap. 5.1, pp. 153 ss.

d'uso classificabili come tradizionali (sebbene, dato lo stato frammentario dei testi e lo stile σκοτεινός di Eraclito, distinguere nettamente tra contesti d'uso tipici ed atipici non sia sempre facile): si tratta di χρυσός[172] e νόμος[173]. Peraltro entrambe le immagini evidenziano collegamenti con quelle incluse nella rete di significazione: χρυσός viene equiparato a πῦρ attraverso la similitudine del fr. 90; νόμος è ricondotto a λόγος / λέγειν e a νόος mediante la similitudine del fr. 114.

Per inciso è opportuno notare che anche in Parmenide è possibile riconoscere una rete di significazione, finalizzata all'enucleazione di un concetto portante nel suo pensiero. Essa è composta dal gruppo εἶναι – νοεῖν – λέγειν (ovvero ἐόν – νόος – λόγος) insieme ai rispettivi sinonimi[174]. Calogero ha giustamente insistito sul profondo nesso che unisce questi tre concetti[175]. Effet-

171 Sui principi di "risonanza" e "densità" come facce di una stessa medaglia, cfr. Kahn, 1979, p. 89. Cfr. anche ivi, p. 279: "There is no *one* term that can designate the principle of total order without ambiguity" (corsivo dell'autore). Ciò comporta, da un lato, che diverse parole stanno ad indicare il medesimo "principio", dall'altro, che tutte quante sono semanticamente dense. Tuttavia, lo studioso sostiene la "duality in the role" (ivi, p. 278) di ciascuna delle immagini entro il pensiero eracliteo, mentre a mio avviso il ruolo di ciascuna immagine è unico: a cambiare sono piuttosto i contesti d'uso (ora tradizionali, ora eraclitei) delle parole risemantizzate.

172 Segue una rassegna succinta delle attestazioni eraclitee di χρυσός e dei relativi contesti d'uso. Il fr. 9, ὄνους σύρματ' ἂν ἑλέσθαι μᾶλλον ἢ χρυσόν, presenta un paradosso in perfetto stile eracliteo, che contrappone l'oggetto vile e privo di valore per antonomasia, lo strame, a quello maggiormente apprezzato ed ambito, l'oro; è necessario dunque che quest'ultimo sia inteso nella sua accezione tradizionale. Anche l'occorrenza del fr. 22, χρυσὸν γὰρ οἱ διζήμενοι γῆν πολλὴν ὀρύσσουσι καὶ εὑρίσκουσιν ὀλίγον, che descrive l'attività dei cercatori d'oro, è comprensibile solo in base all'accezione ordinaria di χρυσός. Quanto al fr. 90, πυρός τε ἀνταμοιβὴ τὰ πάντα καὶ πῦρ ἁπάντων ὅκωσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός, il contesto d'uso non desta perplessità: infatti, come è comprensibile, χρυσός e χρήματα occorrono spesso insieme (anche in qualità di sinonimi), cfr. Hdt. III, 130,22; IX, 80,2 ss.; IX, 83,2; E. *Ph*. 985; Isoc. XVII (*Trapeziticus*) 35,8; 36,7; 44,4; etc.

173 Circa il fr. 33, νόμος καὶ βουλῆι πείθεσθαι ἑνός, il detto proverbiale νόμοις πείθου è attribuito a Chilone (DK 10,3,19), Pittaco (Mullach, 1860, p. 216, 9 = detto 14)e Solone (Mullach, 1860, p. 216, 38 = detto 7); cfr. inoltre Isoc. I (*ad Demonicum*) 16,4; 36,6; II (*Areopagiticus*) 33,6; numerose co-occorrenze di νόμος e πείθομαι sono in X. *Mem*. (ad esempio I, 2,34,2; IV, 4,14,7; IV, 4,15,3 ss.; etc.). Il fr. 44, μάχεσθαι χρὴ τὸν δῆμον ὑπὲρ τοῦ νόμου ὅκωσπερ τείχεος, attesta νόμος in un complemento di vantaggio, cfr. Pl. *Cri*. 50b 7; *Lg*. 887b 8; 907e 6; D. XXI (*in Midiam*) 20,7; XXV (*in Aristogitonem*) 14,5. Infine, per l'accostamento νόμος / κρατέω del fr. 114, [...] τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θειοῦ· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται, cfr. ad esempio E. *Supp*. 430 s.; Aeschin. *in Ctesiphontem* 4,7; Arist. *Pol*. 1324b 7.

tivamente, non è possibile occuparsi di uno dei tre nodi di questa rete di significazione senza incorrere negli altri due. Ciò si verifica soprattutto per via di frequenti costruzioni sintattiche che li coinvolgono simultaneamente, e che saranno considerate più ampiamente nel cap. 2.3. Per ora basta limitarsi a degli esempi, come quelli dei frr. 2,7–8: "né infatti potresti conoscere il μὴ ἐόν (è infatti impossibile) né potresti parlarne [φράσαις]"; 3 "infatti sono la stessa cosa νοεῖν ed εἶναι"; 4,1 "[...] gli ἀπ-εόντα sono saldamente παρ-εόντα per mezzo del νόωι"; 6,1 "occorre che il λέγειν ed il νοεῖν siano ἐόν"; 8,7–8 "[...] dal non ἐόν non ti permetterò né di φάσθαι né di νοεῖν: infatti non è né φατόν né νοητόν che non ἔστι"; 8,34–36 "la stessa cosa ἐστὶ νοεῖν e il νόημα che ἔστι. Infatti senza l'ἐόν in cui πεφατισμένον ἐστίν non troverai il νοεῖν"[176]. Anche per Parmenide, dunque, il significato delle parole-chiave non può essere realmente compreso finché queste vengono considerate isolatamente, ma solo nella loro integrazione reciproca, ossia all'interno delle reti di significazione nelle quali le parole acquisiscono la loro densità semantica.

È opportuno concludere l'esame delle reti di significazione con alcune considerazioni di carattere generale. Innanzitutto, si osserva che l'enucleazione di contenuti mediante reti di significazione è in profonda continuità con le consuetudini espressive orali, che hanno tenacemente educato generazioni di parlanti alla "variazione nell'identico"[177], ovvero alla ripetizione variata. Tale *modus* è alla base del pensiero greco arcaico e tardo-arcaico, ed informa i criteri non solo estetici, ma anche funzionali, in base ai quali una formulazione è sentita o meno come "appropriata". Il ricorso, da parte dei sapienti arcaici, ad una pluralità di immagini contestualmente equivalenti per l'espressione di un unico contenuto conferma che, da parte loro, la pur innegabile modificazione degli schemi di pensiero tradizionali non assume le sembianze di una frattura, né di una critica di modelli rispetto ai quali ci si sia definitivamente emancipati, ma consiste piuttosto in un processo di trasformazione lento e graduale, germinato all'interno di quegli stessi schemi di pensiero.

In secondo luogo, è evidente che il linguaggio sapienziale arcaico ed i linguaggi specialistici risultano agli antipodi dal punto di vista della disambiguazione e dell'economia dei significanti, da momento che nei testi considerati il

---

174 Sulla sostanziale indifferenziazione dei *verba dicendi* in Parmenide, cfr. Gambarara, 1984, p. 233.

175 Calogero, 1967, specie pp. 126 ss.; cfr. anche Reale-Ruggiu, 1991, pp. 61–65.

176 I problemi di traduzione sollevati dagli esempi citati sono discussi nel cap. 2.3 alle pp. 54 ss.

177 Havelock, 1973, p. 121.

contenuto, spesso, non è espresso da un unico significante, bensì dal sodalizio di molti.

Inoltre, è opportuno sottolineare come il funzionamento delle reti di significazione metta in luce con particolare evidenza una caratteristica dei linguaggi naturali: quella per la quale le parole non costituiscono delle unità semantiche discrete, come invece accade nei linguaggi artificiali e, sebbene solo idealmente ed in misura minore, anche in quelli specialistici. In questo senso, lo studio dei testi sapienziali arcaici, in cui viene sperimentata la modalità di significazione definita 'densa', può risultare particolarmente utile a comprendere le dinamiche della produttività semantica dei linguaggi naturali.

2.2 Giochi di parole

Nelle culture oro-aurali, il linguaggio assume un ruolo centrale per l'interpretazione e la comprensione del mondo. Le parole rappresentano la via maestra della conoscenza e fungono da principi euristici: infatti, i fenomeni tendono ad essere spiegati in base alle espressioni che li designano, giacché si ritiene che il rapporto tra nome e nominato sia naturale, non arbitrario. È dunque comprensibile come lo studio del nome quale categoria antropologica e filosofica vanti una lunga e prestigiosa tradizione[178].

Sullo sfondo generale della funzione conoscitiva assegnata al linguaggio, la scoperta di analogie tra le parole riveste una particolare importanza: richiami fonici (omofonia, assonanza, allitterazione, etc.) e paretimologici si prestano come modelli interpretativi per i fatti corrispondenti[179]. Risulta così incentivata l'invenzione di giochi di parole, che consiste appunto nell'istituire relazioni inaspettate tra parole a prima vista indipendenti le une dalle altre. Per fare un esempio, in lingua *dogon* "*mùyõ*, 'pazienza', viene accostato al verbo

178 Considerando il fenomeno dei tabù dei nomi propri, già Frazer, 1913, p. 318 osserva preliminarmente: "[...] l'indigeno ritiene in genere che, fra un nome e la persona che con quel nome è indicata, non esista un nesso puramente arbitrario e ideale, bensì un legame reale e sostanziale, talmente vincolante che si può intervenire magicamente su una persona [...] anche attraverso il suo nome. In effetti, il primitivo vede nel nome una parte vitale di sé". Per la tradizione filosofica si può ricordare ad esempio Cassirer, 1965, p. 64: "La visione mitica del linguaggio, che ovunque precede la visione filosofica, è da cima a fondo contrassegnata da questa equivalenza di parola e cosa [...]. Tutta la magia della parola e del nome poggia sul presupposto che il mondo delle cose e quello dei nomi siano un'unica realtà perché costituenti un unico nesso di azione e in se stesso indiviso". L'argomento è affrontato in chiave etnolinguistica da Cardona, 2006, pp. 113–132.

mùyõ 'immergere nell'acqua', quindi 'rinfrescare'. Nella collera il cuore è rosso e caldo, chiedere scusa equivale a versare acqua fresca sul cuore e placarlo"[180]. Esplicitando i collegamenti celati nel tessuto linguistico, i giochi di parole fanno emergere e rappresentano l'altrettanto invisibile interconnessione tra i distinti fenomenici (elementi naturali, esseri viventi, individui umani, etc.), e dunque la segreta unità del mondo.

Anche per i sapienti greci arcaici è "cosa seria, anzi sacra, il muovere dalle parole come da verità rivelate, nello sforzo verso la conoscenza"[181]. Come riconosciuto pressoché all'unanimità dagli interpreti moderni, i giochi di parole di Eraclito non sono mero *ornatus*, ma rivestono un fondamentale ruolo conoscitivo. Da esperto artigiano della parola, l'Efesio intesse la sua opera di sottili trame foniche e di riecheggiamenti, al fine di rivelare le affinità nascoste tra le cose. È evidente che egli considera il *medium* della voce indispensabile per la ricezione dell'opera, pena la vanificazione dell'effetto di numerosi richiami fonici tra parole[182]. Sia l'importanza attribuita ai giochi di parole, sia la loro natura prevalentemente acustica mostrano l'ingente debito contratto da Eraclito con i modi espressivi orali.

Benché si possano riconoscere dei giochi di parole anche in Senofane[183] e in Parmenide[184], è di certo Eraclito ad avvalersi con particolare frequenza di questo modo della risemantizzazione, avallato anche dal ricorso allo stile oracolare. I giochi di parole eraclitei sono già stati riconosciuti e spiegati da nu-

---

179 Per degli esempi cfr. Calame-Griaule, 1982, p. 30; cfr. ivi, p. 29: "[...] i Dogon si dedicano a esercizi di riflessione sulla lingua, che li conducono ad accostare tra loro parole simili e a interpretare queste somiglianze alla luce di rapporti simbolici latenti nella loro visione delle cose. La ricerca etimologica è loro familiare e gli accostamenti che propongono, seppure quasi mai accettabili per un linguista, sono tuttavia significativi per la comprensione del loro pensiero. I giochi di parole (che ricordano talvolta quelli dei Greci) sono l'esito di una riflessione sempre tesa a cogliere segni. In questo procedimento il significante è messo in rapporto con il significato solo in quanto lo si può associare ad altri significanti simili, i cui significati sono uniti da rapporti simbolici 'dimostrabili' attraverso la realtà materiale. Riappare così la trama di corrispondenze, complessa ma precisa, che racchiude il mondo e gli dà [...] la sua giustificazione". Sul valore dell'assonanza e dell'allitterazione nel pensiero greco, cfr. Silk, 1974, cap. 8.

180 Calame-Griaule, 1982, p. 144.

181 Norden, 1986, p. 34.

182 Sulla necessità di leggere Eraclito ad alta voce resta fondamentale Deichgräber, 1962.

183 Xenoph. fr. 31: ἠέλιός θ' ὑπεριέμενος γαῖάν τ' ἐπιθάλπων, "*sole*, che si *sol*leva sopra la terra e la riscalda" (trad. Lami, [5]2000). La paretimologia riguarda il sole, al cui epiteto 'Iperione' allude qui il participio ὑπεριέμενος. Un gioco di parole paraetimologizzante sul sole è anche in Emp. fr. 41 (ἀλλ' ὁ μὲν ἁλισθεὶς μέγαν οὐρανὸν ἀμφιπολεύει), cfr. Bollack, 1969, pp. 273 s.

merosi interpreti[185]; ciò che qui interessa, tuttavia, è comprenderli ora come strategie vòlte a stabilire collegamenti tra parole apparentemente indipendenti. Infatti, in virtù della rispondenza scorta da Eraclito tra linguaggio e realtà[186], la loro funzione è precisamente quella di mostrare che, se non si ha anima barbara ovvero se si intende il λόγος (fr. 107)[187], i dati empirici trasmessi da occhi e orecchie come sparsi ed irrelati possono essere vantaggiosamente collegati gli uni agli altri. La conoscenza così acquisita permette di riconoscere nei *πάντα* un'unità (frr. 10; 50). Per il pubblico di Eraclito, dunque, comprendere i giochi di parole è un esercizio di *σοφία*: sollecitando il riconoscimento di relazioni tra parole *prima facie* indipendenti, essi svelano l'unità che soggiace ai distinti fenomenici[188].

È possibile distinguere in Eraclito due categorie di giochi di parole: quelli "espliciti" e quelli "impliciti". Nei giochi espliciti, tutte le parole coinvolte sono presenti nel testo. Nei giochi impliciti, invece, una o più parole presenti nel testo suggeriscono, in genere attraverso allusioni foniche, parole che di fatto non occorrono.

Passiamo dunque all'esame dei giochi di parole eraclitei. È utile iniziare con due giochi di parole espliciti, i quali, spiegando il bisogno di riconoscere l'unità dei distinti per mezzo del λόγος o del λέγειν, danno conto dell'obiettivo e della ragion d'essere di tutti gli altri. Uno è il gioco tra λόγος e ὁμολογεῖν nel fr. 50: ascoltando il λόγος si comprende che tutte le cose sono una sola (*ἓν πάντα εἶναι*); la modalità di tale comprensione è chiamata appunto ὁμο-λογεῖν, "convenire", "essere d'accordo", ma letteralmente "dire la stessa cosa". Non solo il verbo esprime la convergenza di distinte opinioni, ma, nella sua stessa composizione, suggerisce che lo strumento di tale convergenza in unità è appunto il λόγος[189]. L'altro è il gioco di parole allitterante nel fr. 114 tra *ξὺν νόῳ λέγοντας* e *τῷ ξυνῷ πάντων*: "per condurre un λόγος *con senso*" occorre basarsi

---

184 Parm. frr. 1,31–32, *τὰ δοκοῦντα*: δοκίμως, "quel che *appare* [...] ad un valido *parere*" (trad. Lami, [5]2000; cfr. Heraclit. fr. 28); 4,1, *ἀπεόντα* : *παρεόντα*, "cose as*senti* [...] sono pres*enti*" (trad. Lami, [5]2000; per il detto assonante cfr. Heraclit. fr. 34).

185 Cfr. ad esempio Snell, 1989, p. 22.

186 Cfr. cap. 5.3, pp. 177 ss.

187 Per questa interpretazione del fr. 107 cfr. Nussbaum, 1972, I, p. 10, i cui argomenti saranno ripresi e sviluppati nel cap. 6.2.

188 Sulla teoria della conoscenza eraclitea e sul ruolo di primo piano in essa giocato dall'esperienza, cfr. cap. 6.2.

189 Cfr. Heidegger, 1993, p. 165; Kirk, [3]1970, p. 68; Held, 1970, p. 176; Kraus, 1987, p. 116: "l'essere identici nel / col λόγος". Cfr. cap. 6.1, pp. 209 s.

sul "*consenso* di tutte le cose"[190]. Ciò è esattamente quanto Eraclito intende fare con il suo scritto: tessere un λόγος a regola d'arte così da rendere udibili e visibili (per il suo pubblico di lettori ad alta voce) le connessioni che legano parole e detti distinti in unità.

Vi è poi un folto gruppo di giochi di parole, in cui attraverso due parole molto simili (ad esempio, fortemente assonanti) lati antitetici della realtà si mescolano in una paradossale unità. In questi casi, dunque, la convergenza non interessa dei generici "distinti", bensì degli "opposti". Il fr. 25, μόροι γὰρ μέζονες μέζονας μοίρας λαγχάνουσι, "maggiori *morti* ottengono maggiori *sorti*"[191], esibisce tra le due parole coinvolte nel gioco esplicito (μόρος : μοῖρα) una comune etimologia (μείρομαι) ed un fortissimo richiamo fonico, sottolineato peraltro dal poliptoto del comparativo (μέζονες [...] μέζονας) e dalla costruzione chiasmatica. Eraclito evidenzia qui il rapporto di antitesi e al contempo di unità che corre tra μόρος e μοῖρα: due parole che, per rifarsi al fr. 48, possono essere considerate simili per ὄνομα ma dissimili per ἔργον.

Riferendosi ai culti fallici in onore di Dioniso, il fr. 15 osserva che "le cose più svergognate" (ἀναιδέστατα) sono anche le più venerabili, qualora esse siano compiute in onore delle "vergogne" (αἰδοίοισιν), ovvero delle *pudenda*: il gioco di parole esplicito suggella un nuovo rovesciamento della realtà[192].

Secondo un arguto suggerimento di Verdenius[193], nel fr. 72 l'avverbio διηνεκῶς alluderebbe ad un gioco di parole mplicito fondato sull'assonanza tra διηνεκῶς (ὁμιλοῦσι), "continuamente (hanno a che fare)" e διαφέρονται, "divergono". L'avverbio, infatti, è assonante con le forme dell'aoristo di

190 Questa traduzione prende spunto da quella di Lami, [5]2000, che rende bene in italiano il richiamo fonico dell'originale. Il valore di νόος come principio di intelligenza unificante, contrapposto alla dispersione della πολυμαθίη, è già stato ricordato nel cap. 1.2, pp. 14 ss., e sarà approfondito del cap. 6.2.

191 Così Walzer, 1939, p. 64; cfr. la traduzione di Diano-Serra, [4]1993: "Destino di *morte* più grande ha *sorte* più grande". Snell, 1989, p. 22 commenta il gioco di parole come segue: "Quanto maggiore il trapasso, tanto maggiore è l'elevazione. Morte maggiore significa maggiore vita – questa unità si esprime già nel linguaggio: nella radice della parola μόρος, se si aggiunge uno iota appena percettibile". Cfr. A. *Ch*. 911: καὶ τόνδε τοίνυν Μοῖρ' ἐπόρσυνεν μόρον.

192 Cfr. Kahn, 1979, p. 265. Probabilmente, la paradossale equivalenza tra Dioniso, dio della vitalità e della sessualità, ed Ade, dio dei morti, si spiega in base all'assonanza tra αἰδώς ed Ἅιδης.

193 Verdenius, 1966, p. 96.

διαφέρω (aor. 1: διήνεγκα, ion. διήνεικα; aor. 2: διήνεγκον): pertanto, proprio la parola che significa continuità alluderebbe anche alla discontinuità.

Tra i giochi basati su parole simili dal punto di vista fonico ma esprimenti concetti opposti si può includere anche il ben noto fr. 48: τῶι οὖν τόξωι ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος. Circa questo frammento occorre ricordare che gli accenti sono rappresentati nella scrittura greca solo a partire dai grammatici alessandrini: per Eraclito e per i lettori dell'età arcaica e classica, βίος e βιός sono dunque perfettamente omografi, anche se non omofoni[194]. Pertanto, sul supporto scrittorio le due parole appaiono identiche, realizzando la convergenza nel segno ΒΙΟΣ di una cosa (βίος, "vita") e del suo contrario (βιός, "arco" e dunque "morte"). Tale ambivalenza diventa tuttavia riconoscibile e problematica *viva voce*, ed è quindi entro la dimensione uditiva che essa acquista forma e significato, diventando apprezzabile per il lettore ad alta voce. Il gioco di parole è dunque sapientemente affidato all'interazione tra il *medium* scritto e quello della voce. Senza dubbio, l'autore intende cristallizzare in un unico segno (ΒΙΟΣ) l'unità di due opposti; forse, nel pensiero eracliteo, funzionali a questo scopo risultano anche le fattezze dell'arco: esso infatti, nella sua stessa struttura, è contraddistinto da una παλίντονος ἁρμονίη (fr. 51, cfr. p. 123), e inoltre la sua forma si presta bene a rappresentare l'unità degli opposti[195]. Il fr. 48 sembra dunque sviluppare all'ennesima potenza la finalità del gioco di parole in Eraclito: *prima facie*, gli aspetti della realtà considerati non solo non hanno nulla a che vedere l'uno con l'altro, ma anzi sono antitetici; per giunta, le parole che li esprimono non sono soltanto simili, bensì addirittura identiche.

Un altro gruppo di giochi di parole non riguarda la coincidenza di aspetti opposti della realtà, ma il principio di fondo resta invariato: stabilire tra le parole relazioni inaspettate. Si considerino ad esempio le coppie ἀπείροισιν / πειρώμενοι e λανθάνει / ἐπιλανθάνονται (fr. 1), δοκέοντα / δοκιμώτατος (fr. 28), e forse anche μιαινόμενοι / μαίνεσθαι (fr. 5), anche se il consenso degli interpre-

---

194 Cfr. Calogero, 1967, p. 73; Nieddu, 1984, pp. 221 s.

195 Se a riposo l'arco ha la forma di un semicerchio, per scoccare la freccia assume invece forma pressoché circolare, perché alla curva descritta dalle due corna saldate insieme si oppone quella del tendine flesso verso l'esterno. Se ne trova una descrizione in Hom. *Il.* IV, 124 ss., dove si descrivono le manovre dell'arciere Pandaro. Questi, nel tendere al massimo l'arco per scoccare la sua freccia, lo incurva appunto a forma di cerchio: αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ κυκλοτερὲς μέγα τόξον ἔτεινε, λίγξε βιός [...]. E, per Eraclito, proprio il cerchio è la figura geometrica della *coincidentia oppositorum*: cfr. fr. 103, ξυνὸν γὰρ ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου περιφερείας.

ti circa il significato di questi giochi di parole è ancor più fragile che per i precedenti. Sulla scorta di Bollack-Wismann, Kahn[196] ricorda l'eventualità di un gioco implicito nel fr. 56, dove dei giovani pescatori si fanno beffe di Omero con un paradossale indovinello: "le cose che abbiamo visto e afferrato, queste le lasciamo, mentre le cose che non abbiamo né visto né afferrato, queste ce le portiamo"[197]. I pidocchi sono la soluzione dell'enigma, e proprio la parola φθείρ innescherebbe il gioco di parole implicito: essa ricorda infatti il verbo φθείρω, "distruggere", per cui il messaggio cifrato dei ragazzi sarebbe che loro "distruggono i distruttori"[198].

Paretimologico può essere considerato il gioco di parole implicito del fr. 94, Ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα [...]. Infatti, Ἥλιος è chiamato tradizionalmente Ὑπερίων[199], che a sua volta può essere inteso come allusione al participio presente ὑπὲρ ἰών, "che oltrepassa", come probabilmente avviene in Xenoph. fr. 31 (ἠέλιός θ' ὑπεριέμενος). Pertanto il passo di Eraclito potrebbe essere letto come "colui che oltrepassa non oltrepasserà [...]"[200]. Ulteriori giochi di parole, anch'essi ipotetici ma del tutto plausibili, danno conferma in generale del linguaggio come oggetto della riflessione di Eraclito, ed in particolare del suo interesse per l'analisi etimologica o paretimologica. Infatti, scomponendo la parola nelle sue parti costituenti se ne svela un significato costitutivo che è diverso e più profondo rispetto a quello presupposto. Si consideri il caso di ἀοιδοί (fr. 104), i poeti-cantori, comunemente reputati saggi e "maestri di verità"[201]: essi possono essere intesi tuttavia anche come ἀ-οιδοί, "che non sanno"[202]. Ampiamente accettata dalla critica è infine la paretimologia del fr. 32, dove il genitivo Ζηνός, variante ionica del più frequente Διός, richiama l'infinito ζῆν, "vivere"[203].

196 Kahn, 1979, p. 112.

197 Schirren, 1998, pp. 164 s. coglie un possibile riferimento del fr. 56 alla conoscenza del λόγος, che è percepito dai sensi ma resta incompreso (ὅσα εἴδομεν καὶ ἐλάβομεν, ταῦτα ἀπολείπομεν), anche se continuamente presente all'esperienza umana (ὅσα δὲ οὔτε εἴδομεν οὔτ' ἐλάβομεν, ταῦτα φέρομεν): cfr. anche Heraclit. fr. 72.

198 Se questa ipotesi è fondata, Eraclito potrebbe alludere alla pura apparenza dell'alternanza di vita e morte, come avviene anche nel fr. 62.

199 Cfr. ad esempio Hom. *Il.* VIII, 480; *Od.* I, 8.

200 Così interpreta ad esempio Hussey, 1982, p. 55.

201 Detienne, 1977.

202 Verdenius, 1966, p. 96.

2.3 Polivalenza sintattica

Spesso le affermazioni di Eraclito possono essere interpretate in base ad una gamma di possibili soluzioni sintattiche, tutte accettabili in base a criteri grammaticali: a questo fenomeno attribuisco il nome di 'polivalenza sintattica'.

In questi casi, i traduttori operano in genere una scelta esclusiva tra le varie possibilità sintattiche. Così facendo, tuttavia, il traduttore si conferma come traditore: non solo perché respinge le restanti, pur legittime soluzioni (danno collaterale), ma soprattutto perché offusca l'ambiguità sintattica del testo originale (danno principale). Anche a proposito della polivalenza sintattica, inquadrando lo scritto di Eraclito entro la testualità filosofica a lui contemporanea si riscontra come l'Efesio non rappresenti un caso isolato, ma piuttosto un campo di osservazione propizio per un fenomeno linguistico piuttosto diffuso. Nei testi dei σοφοί arcaici, il linguaggio in generale e la sintassi in particolare sono criptici, i sensi molteplici, e a loro ben si addice il detto di Eraclito: non dicono né nascondono, ma danno dei segni (fr. 93).

In parte, la polivalenza sintattica è sicuramente riconducibile allo stato frammentario della nostra documentazione, e dunque non attribuibile alla volontà degli autori. Tuttavia, alcuni elementi inducono ad ipotizzare che alla polivalenza sintattica non sia estraneo un grado significativo di intenzionalità. Per quanto riguarda la frammentarietà dei testi, va notato che in Eraclito un chiaro esempio di polivalenza sintattica interessa proprio l'*incipit* del fr. 1, che è il più ampio frammento a noi pervenuto; inoltre, i casi di polivalenza sintattica sono particolarmente numerosi in Parmenide, per il quale siamo in possesso di circa nove decimi della parte del poema concentrata sull'ἀλήθεια e di frammenti anche molto estesi (frr. 1; 7–8). Inoltre, il fenomeno della polivalenza sintattica sembra manifestarsi in modo coerente piuttosto che casuale: costrutti passibili di polivalenza sintattica occorrono costantemente proprio nei passi decisivi e di maggiore intensità teorica. Laddove il lettore si aspetta un chiarimento risolutivo, lì si imbatte piuttosto in costrutti sintattici polivalenti, che infittiscono l'oscurità del testo invece che diradarla. L'esame degli equivoci sul modello del *quid pro quo* tra accezioni tradizionali e risemantizzate condotto nel cap. 1.3 (Xenoph. fr. 23,1; He-

203 L'ipotesi è tanto più credibile se si considera che altrove (fr. 120) Eraclito ricorre invece alla forma Διός. La stessa paretimologia compare anche in A. *Supp.* 584 s.; E. *Or.* 1635; Pl. *Cra.*, 396a–b; etc. Respingono invece l'ipotesi del gioco di parole Ζενός : ζῆν Kirk, [3]1970, p. 392; Marcovich, 1978, p. 309.

raclit. fr. 1; Parm. fr. 2,3–5) ha permesso di riconoscere nella densità semantica un effetto desiderato; gli stessi passi considerati in quella sede costituiscono in particolare dei validi esempi dell'intenzionalità della polivalenza sintattica, come si vedrà più avanti. Occorre anche constatare che, se l'ambiguità sintattica fosse da ricondurre soltanto allo stato frammentario della documentazione a nostra disposizione, essa non verrebbe necessariamente riscontrata anche dai lettori antichi, come invece avviene per Eraclito[204].

Le difficoltà non solo interpretative, ma anche segnatamente linguistiche sollevate dai testi dei sapienti tardo-arcaici sollecitano la formulazione di nuove ipotesi circa la loro originaria ricezione, giacché i testi sembrano richiedere una chiave ermeneutica extratestuale. D'altronde i confronti interculturali (ma anche l'esperienza comune) indicano che testi di paragonabile complessità vengono compresi attraverso la lettura solo a determinate condizioni: ad esempio, conoscendone preventivamente, almeno in parte, il contenuto, o grazie all'aiuto di un loro conoscitore. Ad ogni modo, la situazione storica della comunicazione nella Grecia arcaica consiste in un articolato compromesso tra oralità e scrittura, nel quale il testo non è ancora svincolato dal suo autore ovvero dai suoi sostanziali contributi orali, e dove pertanto allo scritto compete un ruolo coadiuvante, non reggente, nell'elaborazione e nella comunicazione dei contenuti sapienziali[205]. In particolare, il ricorso all'ambiguità nei punti focali della trattazione può essere messo in relazione con specifiche tecniche di memorizzazione in uso presso altre culture che, similmente a quella greca arcaica, sono in possesso di un sistema di scrittura ma restano fondamentalmente basate sulla trasmissione orale: in simili contesti, pensieri com-

---

204 Per il rilievo della polivalenza sintattica eraclitea, cfr. Arist. *Rh.* Γ 5, 1407b 11 ss. (v. oltre, pp. 49 s.); per quanto riguarda, più in generale, l'ambiguità dello stile di Eraclito (che gli valse il soprannome di ὁ Σκοτεινός) la tradizione è ricca di aneddoti. Cfr. D. L. II, 22: "Narrano che Euripide, dopo aver dato a Socrate lo scritto di Eraclito, gli chiese: 'Che cosa ne pensi?' e che Socrate rispose: 'Le cose che ho capito sono eccellenti, e credo anche quelle che non ho capito; solo che ci vuole un tuffatore di Delo!'"; IX, 12 (= DK 22 A 1,12): "[...] un tale Crotone, nell'opera intitolata *Il tuffatore*, narrava che il primo a portare nell'Ellade il libro [di Eraclito] fu un certo Cratete, e che fu lui a dire che ci voleva un tuffatore di Delo per non rimanervi affogati". Secondo D. L. IX, 13 nemmeno un madrelingua "esperto di lettere greche" che si trovasse per la prima volta a leggere il testo eracliteo poteva comprenderlo; cfr. Mouraviev, 2002, III.3.A, pp. 13 ss. Sulla percezione dell'oscurità di Eraclito da parte degli antichi, cfr. Barnes, 1983, pp. 100 ss. Alcune brachilogie sono commentate da Kirk, ³1970, pp. 51; 197.

205 Cfr. Introduzione, *Forma e ricezione dello scritto eracliteo.*

plessi vengono formulati deliberatamente attraverso sentenze brevissime, condensate sino alla saturazione, le quali richiedono le spiegazioni del saggio per essere comprese[206]. In un mondo che ancora sperimenta l'affidabilità della scrittura come veicolo di idee ed in assenza di *copyright*, l'impenetrabilità del testo e la necessità di interpretarne i punti cruciali con l'aiuto di un maestro permettono di esercitare una forma di controllo sulla divulgazione dell'opera, assolvendo in questo senso una funzione paragonabile a quella della σφραγίς.

Si può ora passare ad un esame dei testi vòlto ad esemplificare il fenomeno in questione. In Eraclito, i casi di polivalenza sintattica sono particolarmente numerosi. Inizialmente, alcuni possono passare inosservati: il lettore moderno li nota solo in un secondo momento, dopo essere per così dire "inciampato" in una qualche nascosta irregolarità del terreno linguistico. La polivalenza sintattica eraclitea è spesso di tipo amfibologico, in quanto prevede diverse possibilità di lettura a seconda dell'intonazione e della punteggiatura. Essa si basa sulla posizione mediana, e dunque ambigua, di una parola o di un sintagma all'interno della frase: l'elemento mediano può essere inteso in modo ancipite, cioè sia insieme a ciò che precede, sia insieme a ciò che segue, ma talvolta anche ἀπὸ κοινοῦ; il senso complessivo della proposizione cambia notevolmente a seconda dell'opzione scelta. È opportuno sottolineare che tali casi di polivalenza sintattica sfruttano le possibilità messe a disposizione da entrambi i *media*, quello scritto e quello orale, facendo affidamento sulla lettura ad alta voce dell'opera. Infatti, in una *performance* orale, il concreto andamento della pronunciazione espliciterebbe necessariamente una ed una sola coerenza sintattica per la parola o il sintagma in posizione mediana, legandoli a ciò che precede o a ciò che segue. D'altro canto, la lettura silenziosa permette di ignorare ovvero non costringe a problematizzare l'ambivalenza della parola o del sintagma in posizione mediana, offuscandone così l'ambiguità. Il lettore ad alta voce invece si trova di fronte alla necessità materiale di interpretare e poi esprimere, attraverso la propria pronunciazione, le coerenze sintattiche del testo, che dunque non possono essere sorvolate. Anche a questo proposito, l'interazione del *medium* orale e di quello scritto risulta importante per comprendere le specificità dell'opera eraclitea. Già i lettori antichi hanno lamen-

206 Cfr. ad esempio Tambiah, 1968, pp. 100–101: "Two methods were adopted in India to aid this power of memory. One adopted chiefly *by the grammarians, was to clothe the rules to be remembered in very short enigmatical phrases* [...], *which taxed the memory but little, while they required elaborate commentaries to render them intelligible*" (corsivo mio).

tato la difficoltà di apporre la punteggiatura al testo eracliteo, in cui non è chiaro cosa vada insieme a cosa e dove ciascun κῶλον inizi e finisca, come riscontrano Aristotele[207] e Demetrio[208].

Emblematico dell'intenzionalità della polivalenza sintattica è il fr. 1, che assolve una funzione programmatica in riferimento all'intero scritto. Come ricordato, già Aristotele osserva che la posizione di ἀεί è ambigua: l'avverbio è inserito in modo ancipite tra la proposizione subordinata iniziale e la proposizione principale, e può essere inteso in relazione sia a ciò che precede sia a ciò che segue. Entrambe le opzioni sono plausibili per la sintassi greca[209]. Perciò si otterrebbe, da un lato, "Pur essendo questo λόγος, sempre gli uomini ne sono all'oscuro [...]", dall'altro "Pur essendo questo λόγος sempre, gli uomini ne sono all'oscuro [...]". L'inclusione di ἀεί all'una o all'altra proposizione è tuttavia decisiva per l'interpretazione di λόγος: nel primo caso si affermerebbe che l'umana ignoranza circa il λόγος è perenne, il che non costringe ad attribuire alcuna proprietà straordinaria al λόγος; nel secondo caso, invece, si par-

207 Arist. *Rh.* Γ 5, 1407b 11 ss.: ὅλως δὲ δεῖ εὐανάγνωστον εἶναι τὸ γεγραμμένον καὶ εὔφραστον· ἔστιν δὲ τὸ αὐτό· ὅπερ οἱ πολλοὶ σύνδεσμοι οὐκ ἔχουσιν, οὐδ' ἃ μὴ ῥάιδιον διαστίξαι, ὥσπερ τὰ Ἡρακλείτου. τὰ γὰρ Ἡρακλείτου διαστίξαι ἔργον διὰ τὸ ἄδηλον εἶναι ποτέρωι πρόσκειται, τῶι ὕστερον ἢ τῶι πρότερον, οἷον ἐν τῆι ἀρχῆι αὐτῆι τοῦ συγγράμματος· φησὶ γὰρ 'τοῦ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι ἄνθρωποι γίγνονται'· ἄδηλον γὰρ τὸ ἀεί, πρὸς ποτέρωι <δεῖ> διαστίξαι, "Quello che uno scrive deve essere facile da leggere e da pronunciare, che è la stessa cosa. Ciò non è proprio né di molte congiunzioni, né di frasi difficili da punteggiare, come quelle di Eraclito. Infatti è un'impresa mettere la punteggiatura alle frasi di Eraclito, perché non è chiaro con quale delle due parti una parola vada unita, con ciò che segue o con ciò che precede. Una cosa simile si verifica proprio all'inizio del suo scritto, dove dice: 'Pur essendo questo λόγος sempre gli uomini ne sono all'oscuro'. Non è chiaro insieme a quale delle due parti bisogna intendere attraverso la punteggiatura il 'sempre'".

208 Demetr. *Eloc.* 192: τὸ δὲ ἀσύνδετον καὶ διαλελυμένον ὅλον ἀσαφὲς πᾶν· ἄδηλος γὰρ ἡ ἑκάστου κώλου ἀρχὴ διὰ τὴν λύσιν, ὥσπερ τὰ Ἡρακλείτου· καὶ γὰρ ταῦτα σκοτεινὰ ποιεῖ τὸ πλεῖστον ἡ λύσις, "lo scritto privo di congiunzioni e non interconnesso risulta del tutto incomprensibile: infatti a causa della struttura disgiunta non è chiaro dove ciascuna parte del periodo abbia inizio, come avviene in Eraclito: a renderle oscure è soprattutto la loro struttura disgiunta".

209 Talvolta, nella diatriba circa la posizione di ἀεί, i sostenitori dell'una o dell'altra ipotesi hanno voluto offuscare le ragioni altrui; si veda ad esempio Capelle, 1924, che rigetta con decisione la possibilità di annettere l'avverbio alla proposizione principale sulla scorta di motivi non solo stilistici o interpretativi, bensì anche grammaticali. Ma è evidente che la competenza linguistica di un greco madrelingua è superiore a quella di qualunque grecista: bisogna dunque credere ad Aristotele quando sostiene che la posizione di ἀεί è ἄδηλος, "non chiara".

lerebbe di un λόγος svincolato da ogni limite temporale. Se la prima lettura è compatibile con un contesto d'uso tradizionale per parola, lo stesso non può dirsi della seconda. Un'ulteriore possibilità interpretativa, non considerata da Aristotele[210], è quella ἀπὸ κοινοῦ, secondo la quale ἀεί è riferito ad entrambe le frasi. L'ipotesi di questa *figura per detractionem*[211] appare tanto più verosimile considerando lo stile raffinatamente brachilogico di Eraclito e l'intenzionalità della sua ambiguità.

Ancora nel fr. 1, il gruppo κατὰ φύσιν è segnato dalla stessa ambivalenza: si deve intendere qui che Eraclito espone "secondo natura" (διηγεῦμαι κατὰ φύσιν), o invece che divide e dice "secondo natura" (κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων)? Entrambe le soluzioni sono ammissibili e anche questa volta l'ipotesi ἀπὸ κοινοῦ sembra accettabile[212]; in entrambi i casi ne risulta che il λόγος ovvero l'argomentazione a cui l'autore si sta accingendo sarà svolto "secondo natura". Il collegamento tra linguaggio e mondo fisico, già istituito con l'affermazione γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε, viene dunque ribadito, e per l'interpretazione cosmologica del λόγος che verrà proposta nella Parte II è significativo che, in apertura dello scritto e dunque in posizione di rilievo, Eraclito vi insista in questo modo.

È forse suscettibile di due interpretazioni sintattiche il perfetto chiasmo del fr. 62, ἀθάνατοι θνητοὶ θνητοὶ ἀθάνατοι, ossia "immortali mortali mortali immortali". Gli editori solitamente inseriscono una virgola tra la prima e la seconda occorrenza di θνητοί, suggerendo così che bisogna integrare due copule e dunque ripristinare due equivalenze: '(gli) immortali *sono* (i) mortali' e '(i) mortali *sono* (gli) immortali'. Una alquanto sofisticata interpretazione di Valiulis sottolinea tuttavia come anche l'integrazione di una sola copula sia ammissibile: '(gli) immortali mortali *sono* (i) mortali immortali'[213], ragione per cui lo studioso rinuncia prudentemente a qualunque punteggiatura. In questo motto, l'artigiano della parola esprime con perizia la mescolanza di vita e morte attraverso una sintassi dinamica, che cioè consente diverse possibilità nella costituzione dei sintagmi e delle frasi, e inoltre intrecciando in

210 Eppure proprio in *Rh*. Γ 5 Aristotele parla dello zeugma, di cui la figura sintattica e retorica dell'ἀπὸ κοινοῦ è una variante.

211 Così classifica la figura retorica Phoeb. *Fig*. p. 46 (Spengel), cfr. inoltre Tib. *Fig*. p. 76 (Spengel); Hdn. *Fig*. p. 94 (Spengel).

212 Cfr. cap. 6.1, p. 190.

213 Su questa possibilità, e più in generale sull'ambiguità sintattica del frammento in questione, cfr. Valiulis, 1983, pp. 163 s.

chiasmo concetti comunemente intesi come antipodici. La permeabilità del confine tra vita e morte è suggellata dalle parole immediatamente seguenti: ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες. In greco, come in italiano, i verbi 'vivere' e 'morire' sono generalmente intransitivi, potendo reggere tutt'al più un accusativo interno[214]. L'uso eracliteo devia dunque completamente dalle aspettative del pubblico lasciandolo perplesso: "Eraclito ha detto di proposito 'vivendo la *morte*' laddove il pubblico si aspetterebbe di trovare 'vivendo la *vita*' [...]. La sostituzione inaspettata di vita per morte (e morte per vita) funge [...] da esempio per l'equivalenza di vita e morte [...]; vita e morte sono talmente collegate da essere intercambiabili"[215].

Controverso è anche il fr. 112, secondo cui la σοφίη consiste nel ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας. Per il verbo ποιεῖν si profilano due possibilità: o, insieme a quanto precede, esso regge lo stesso complemento oggetto di λέγειν, cioè ἀληθέα ("dire e fare cose vere")[216]; oppure esso si unisce a quanto segue senza reggere alcun complemento oggetto ("e agire secondo natura")[217]. Anche in questo caso conviene riconoscere con Kahn che "Heraclitus has cunningly left us in suspense between two constructions (as in the first clause in I.1), to provoke us into some reflection on what 'acting in accordance with [...] the nature of things' might mean, and how that might relate to the other reading 'to speak and act what is true'"[218].

A questo si aggiunge il problema del verbo ἐπαΐω, a cui molti commentatori per la verità non prestano attenzione, e che in chiusura del frammento non dispone di un contesto sufficiente ad un'interpretazione certa. Esso può significare sia "udire" sia "intendere"; tuttavia, mentre il secondo significato non presenta alcuna coerenza immediata con il resto del frammento, quello di "udire" può essere messo in proficua relazione con ἀληθέα λέγειν. Esattamente come nel fr. 1, anche in questo frammento il complemento di modo κατὰ φύσιν è collocato in ambiguamente tra due verbi, ποιεῖν ed ἐπαΐοντας, e di

214 Delle due figure etimologiche, la più frequente è βίον βιόω, cfr. lat. *vivere vitam*.

215 Valiulis, 1983, p. 167. L'autore non omette che, nello stesso frammento, anche il genitivo plurale ἐκείνων è "terribly ambiguous" (ivi, p. 165).

216 Così ad esempio Kirk, ^{3}1970, p. 391: "The final sense is: 'It is wisdom to say-and-act the truth, perceiving things according to their real constitution'". Cfr. anche Kahn, 1979, p. 121, n. 96.

217 Così ad esempio DK e Marcovich, 1978, p. 67, quest'ultimo con l'argomentazione che "ἀληθέα ποιεῖν non sembra dare senso".

218 Kahn, 1979, p. 122.

nuovo in un contesto in cui sono tematizzati il linguaggio (fr. 1 λόγος, πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον; fr. 112 λέγειν, ἐπαΐοντας) e la conoscenza (fr. 1 ἀξύνετοι, ἀπείροισιν ἐοίκασι, πειρώμενοι; fr. 112 σωφρονεῖν, σοφίη). Il concetto di saggezza torna ad essere interessato da una costruzione ambigua nel fr. 32, in cui la posizione di μοῦνον risulta non chiara. Per la sintassi del frammento, si può rimandare alle cinque possibilità enumerate da Kirk[219] o alla dettagliatissima analisi in Diano-Serra[220].

Vi sono poi altri casi di polivalenza sintattica, i quali tuttavia non sfruttano la posizione mediana di una parola o di un sintagma tra ciò che precede e ciò che segue: il problema dunque non è quello dell'interpunzione, ovvero dell'ambiguità delle coerenze sintagmatiche e sintattiche.

Di nuovo occorre considerare l'inizio del fr. 1, per il quale oltre alle questioni già discusse, quelle dell'avverbio ἀεί e del complemento κατὰ φύσιν, se ne pongono anche altre. Il gruppo τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος può rappresentare sia un genitivo assoluto, sia un genitivo retto dall'aggettivo ἀξύνετοι secondo la costruzione ἀξύνετός τινος, "che non capisce qualcosa". A questo si aggiunge il dubbio sul valore del participio ἐόντος, che può essere sia esistenziale, sia veritativo. Considerando le variabili sintattiche del fr. 1 nel loro insieme (posizione di ἀεί, posizione di κατὰ φύσιν, valore di ἐόντος, dipendenza del gruppo in genitivo)[221] risulta evidente che lo scritto di Eraclito si apre all'insegna di un'ambiguità ricercata con grande perizia, per assegnare al lettore sin dal principio il ruolo di interprete del λόγος al quale si accosta.

Probabilmente, un altro caso di polivalenza sintattica a sostegno dell'ambiguità semantica di λόγος si trova nel fr. 72[222], ὧι μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι λόγωι τούτωι διαφέρονται, καὶ οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται. Il frammento presenta diverse possibilità di traduzione, a seconda 1) della relazione che corre tra il relativo (pronome o nesso) iniziale, ὧι, ed il sostantivo ad esso posposto, λόγωι; e conseguentemente 2) dell'accezione del dativo λόγωι, strumentale oppure retto dal verbo ὁμιλέω (secondo la costru-

219 Kirk, [3]1970, p. 393 s: "[...] the phrase ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον might conceivably mean any one of five different things: (i) 'one thing, the only wise'; (ii) 'one thing alone, the wise'; (iii) 'the one wise thing alone'; (iv) 'the wise is one thing only' (punctuating strongly after μοῦνον); (v) 'the only wise thing is one' (punctuating as in (iv))".

220 Diano-Serra, [4]1993, pp. 162 ss.

221 Cfr. Robinson, 1983, pp. 67 ss.

222 Ma va ricordato che questa occorrenza di λόγος non è certa: potrebbe trattarsi di una spiegazione della fonte, Marco Aurelio, cfr. cap. 6.1, pp. 213 s.

zione ὁμιλέω τινί). Circa il secondo punto occorre tenere presente che tra le accezioni del verbo ὁμιλέω vi è anche quella di "avere *verbalmente* a che fare"[223], suggerita dall'occorrenza di λόγος. Sostanzialmente, per il frammento sono possibili due rese sintattiche: *a*) "Nel λόγος, col quale (ὧι) soprattutto e in continuazione hanno a che fare, in questo divergono"[224]; *b*) "In ciò con cui (ὧι) soprattutto e in continuazione hanno a che fare per mezzo del λόγος, in questo divergono"[225].

Infine, Kahn sottolinea a più riprese l'ambiguità delle occorrenze eraclitee dell'aggettivo e pronome πᾶς, πᾶσα, πᾶν nei casi genitivo e dativo ed in numero plurale: si tratta di un neutro, "tutte le cose", oppure di un maschile, "tutti gli uomini"? Pur tenendo conto del principio di "generosità ermeneutica"[226] formulato dallo studioso, nei frammenti incentrati sul concetto di validità universale (che, come osservato nel cap. 2.1, p. 35, caratterizza λόγος, πόλεμος, νόος, σοφόν, θεός, etc.) l'opzione del neutro "tutte le cose" sembra più funzionale all'espressione della generalità e dunque preferibile.

Questo vale, ad esempio, per i frr. 1 (γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε), 114 (ξὺν νόωι λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῶι ξυνῶι πάντων), 53 (πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς[227]), 108 (οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον), 113 (ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν[228]).

223 È a partire da questa accezione che si sviluppa in seguito quella di "conversare", cfr. gli esempi riportati in LSJ *s.v.,* III, 3.

224 Dove ὧι vale come pronome relativo; ὧι e λόγωι sono intesi come coinvolti nella costruzione ὁμιλέω τινί.

225 Dove ὧι vale come nesso relativo (dunque indipendentemente da λόγωι), ed è retto dal verbo ὁμιλέω nella costruzione ὁμιλέω τινί; λόγωι è invece dativo strumentale.

226 Cfr. Kahn, 1979, p. 115: "Heraclitus could easily have specified his meaning by adding the word 'men' or 'things' after 'all'. Since he did not choose to eliminate the ambiguity, it is not up to us to do so: the principle of hermeneutical generosity requires us to keep both opinions open".

227 Per πάντων come neutro si pronunciano ad esempio DK, Diano-Serra, [4]1993, p. 115; per πάντων come maschile Kirk, [3]1970, p. 246; Marcovich, 1978, p. 103 ("andrebbe sottinteso ἀνδρῶν τε θεῶν τε").

228 A differenza di quanto può suggerire il senso comune dei moderni, l'interpretazione di πᾶσι come neutro è ben plausibile nella temperie culturale della Grecia arcaica, cfr. ad esempio Emp. fr. 110, 10: πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν.

Per quanto riguarda la testualità sapienziale coeva di Eraclito, vengono presi in esame ora i frammenti considerati nel cap. 1.3 come indizi della coscienza della densità semantica: infatti gli equivoci tra accezioni tradizionali ed accezioni risemantizzate sono causati anche dall'ambiguità sintattica di questi passi.

Senofane presenta una sintassi ambivalente proprio in corrispondenza con la *pars construens* della critica alle divinità tradizionali e con il *quid pro quo* tra accezione tradizionale ed accezione risemantizzata della sua parola-chiave, θεός: εἷς θεός ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίιος οὐδὲ νόημα (fr. 23). Innanzitutto, non è chiaro se Senofane stia semplicemente menzionando il θεός, o se invece, sottintendendo il verbo 'essere', ne stia asserendo l'esistenza[229]. Ma il problema principale è se ci siano tre (εἷς, μέγιστος, ὁμοίιος) oppure due (μέγιστος, ὁμοίιος) nomi del predicato, in quanto il numerale εἷς può fungere sia da nome del predicato sia da attributo del soggetto. A seconda di come si inserisce la copula, tuttavia, si ottengono affermazioni diverse: "uno solo *è* il θεός, il più grande tra i θεοί e gli uomini [...]"[230], oppure "un solo θεός *è* il più grande tra i θεοί e gli uomini [...]"[231].

Più numerosi sono i casi di polivalenza sintattica in Parmenide. Essi insistono in genere su poche parole-chiave, sottoponendole all'attenzione del lettore in una ricchezza di contesti d'uso tale da produrre un effetto quasi caleidoscopico di sfaccettature semantiche.

Nel suo poema didascalico l'Eleate, parlando attraverso la rivelazione della dea, si rivolge costantemente al 'tu' del discente[232] esortandolo ripetutamente all'attenzione, dispone per lui il complesso contenuto sapienziale in modo ordinato e distingue ciò che è sommamente importante da ciò che pure è da conoscere, ma che sembra meno attendibile (fr. 8,50 ss.): l'intento didattico risulta dunque evidente, ed esso esige chiarezza. Al contrario, subito dopo il proemio, non appena giunto ad un passaggio cruciale, il linguaggio parmeni-

---

229 Sulle possibili interpretazioni dell'affermazione senofanea cfr. Stokes, 1971, pp. 76–79; Hershbell, 1983, pp. 129 s.; Lesher, 1992, p. 96.

230 Contro questa soluzione, che suggerisce un'interpretazione di Senofane in senso monoteistico, Stokes, 1971, p. 77 osserva che εἷς è spesso usato per rafforzare un superlativo (es. Hom. *Il.* XII, 243: εἷς οἰωνὸς ἄριστος [...], cfr. *ibidem*, nota 35), e che dunque separare εἷς e μέγιστος per mezzo di una virgola, come fanno DK e numerosi altri editori (*ibidem*, nota 33), non è consigliabile.

231 Propensi a tale lettura sono, ad esempio, Heitsch, 1983, pp. 147 s.; Schäfer, 1996, pp. 165 s.

232 Cfr. Parm. frr. 2,1; 4,1; 6,2; 7,2 s.; 8,36; 8,50 ss.; 8,60; 10,1 ss.

deo diventa ellittico e quasi criptico. Il fr. 2 ha valore programmatico per tutto il poema: qui Parmenide, attraverso la metafora delle due strade di ricerca possibili, presenta l'oggetto del suo insegnamento ed offre una fondamentale chiave di lettura circa temi e scansione dell'opera. Dopo una decisa richiesta d'attenzione (v. 1), Parmenide espone *ex abrupto* il nocciolo della dottrina dell'essere attraverso una fitta successione di occorrenze di εἶναι (vv. 3–5), presentate in differenti accezioni. Questo passo è un esempio di come le ambiguità sintattiche possano essere funzionali alla risemantizzazione delle parole coinvolte. La sapiente cesellatura dei versi sfrutta l'ellissi del soggetto per sovrapporre usi personali ed impersonali della terza persona singolare ἐστί: ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι [...], ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι. Il perfetto parallelismo formale dei due versi ne sottolinea l'opposizione logica. I correlativi ἡ μέν ed ἡ δέ, che sottintendono il sostantivo ὁδός (v. 2), sono seguiti direttamente dalle congiunzioni subordinanti ὅπως e ὡς, introducenti in ciascun verso due subordinate tra loro coordinate per mezzo di τε καί. Il senso di ὅπως e ὡς, ovvero quello delle proposizioni da loro introdotte, è dichiarativo-esplicativo: si spiega cioè in cosa consista ciascuna delle due strade di ricerca. Tuttavia, le ambiguità sintattiche del verbo 'essere' si concentrano proprio nelle subordinate dichiarative, che dovrebbero invece rappresentare dei passaggi chiarificatori. Non essendo manifesto quale sia il soggetto del verbo 'essere' nelle subordinate dichiarative, i critici formulano ipotesi discordanti[233]. Le proposte che sollevano maggiori perplessità sono, in primo luogo, quella secondo cui i soggetti sarebbero espressi[234]; in secondo luogo, quella in base alla quale nel passo non andrebbe inserito alcun soggetto[235]; infine, quella che ipotizza due diversi soggetti per le proposizioni dichiarative[236]. Tuttavia l'ipotesi con maggior fondamento, e sostenuta dalla maggior parte degli interpreti, è che il soggetto sia sottinteso e che sia unico per entrambe le proposizioni dichiarative. La soluzione più realistica sembra

233 Una rassegna delle possibilità sintattiche da prendere in considerazione è in Hölscher, 1969, pp. 77 ss.

234 Di questo avviso è Heitsch, 1995, che li identifica rispettivamente negli infiniti εἶναι (v. 3) e μὴ εἶναι (v. 5): "Der eine, (der lautet) 'es ist, und Sein ist notwendig' [...]. Der andere, (der lautet) 'es ist nicht, und Nicht-Sein ist notwendig'". Per la traduzione "und Sein ist notwendig", l'autore spiega nel commento: "es ist nicht möglich nicht zu sein = es ist notwendig zu sein" (ivi, p. 88).

235 Cfr. ad esempio Tarán, 1965, p. 36. *Contra* Owen, 1960, pp. 93–95; Hölscher, 1969, p. 78, nota 30; Heitsch, 1995, p. 78.

quella che fa perno sulla generalità del soggetto inespresso; così traducono, ad esempio, Coxon ("the one, that *a thing* is, and that it is not for not being [...], the other, that *a thing* is not, and that it must needs not be")[237]; Hölscher ("Der eine: daß [etwas] ist, und daß nicht zu sein unmöglich ist [...] Der andre: daß [etwas] nicht ist, und daß nicht zu sein richtig ist")[238]; e così lascia intendere anche Cerri[239].

Un problema sintattico-interpretativo del tutto analogo si pone per il fr. 8,2, dove non è chiarito il soggetto della proposizione dichiarativa ὡς ἔστιν. Comprensibilmente, dunque, gli schieramenti di opinioni a questo proposito sono analoghi a quelli appena ricordati: alcuni interpreti suggeriscono "che *qualcosa* è"[240] ovvero optano per il pronome neutro (it/es)[241]; altri inseriscono come soggetto una voce di εἶναι di cui in effetti non vi è traccia nel testo[242]. Nel verso immediatamente successivo (fr. 8,3) una voce del verbo 'essere' continua a trovarsi al centro di interpretazioni differenti, giacché ἐόν può sia essere soggetto[243], sia esprimere una proposizione subordinata participiale[244].

Un altro caso molto controverso di polivalenza sintattica riguarda i primi due versi del fr. 6, che conviene esaminare in modo analitico. Il v. 1a esordisce: χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι. Per questo periodo si è pensato, fondamen-

---

236 Ad esempio, Diels, [4]1922 traduce come se nella prima subordinata il soggetto fosse sottinteso, e lo esplicita appunto con ἐόν, mentre per la seconda assume come soggetto μὴ εἶναι: "der eine Weg, daß *das Seiende* ist und daß es unmöglich nicht sein kann [...], der andere aber, daß es nicht ist und daß dies Nichtsein notwendig sei".

237 Coxon, 1986, p. 52; cfr. ivi, p. 174: "No subject is expressed and the sense of the finite and infinitival forms of the verb 'to be' is left indeterminate. *Both omissions are intentional and significant* [...] the finite verb in the phrase οὐκ ἔστι μὴ εἶναι is not to be taken as impersonal with the sense 'it is not possible for it not to be' but having the same unexpressed subject as the preceding affirmative ἔστιν". Cfr. anche Gallop, 1984: "The one – that [*it*] is, and that [*it*] *cannot not be* [...], the other – that [*it*] is not and [*it*] *needs must not be*" (corsivi miei).

238 Hölscher, 1969, p. 15.

239 Ciò risulta dal commento dello studioso, cfr. Cerri, 1999, p. 60: "L''è' del v. 3 [...] è una copula il cui soggetto e il cui predicato nominale non sono espressi, ma sottintesi, una copula usata in senso generalizzante, completabile con qualsiasi soggetto e predicato: 'com' «è»', cioè 'come una cosa *è* un'altra', 'come A *è* B, X *è* Y'".

240 Coxon, 1986, p. 60: "that a thing is"; Hölscher, 1969, p. 19: "daß (etwas) ist".

241 Gallop, 1984, p. 65; Heitsch, 1995, p. 25: "die Beschreibung des Weges 'es ist'" (cfr. Wiesner, 1966, p. 254: "die Kunde vom Wege des Seins"); Mansfeld, 1983, p. 319: "daß es ist".

242 Diels, [4]1922: "daß *das Seiende* existiert"; cfr. DK: "daß IST ist".

talmente, a tre tipi possibili di costruzioni sintattiche, corrispondenti a tre diverse traduzioni[245]: *a)* "è necessario dire e comprendere questo, che 'ciò che è' è". τό vale come pronome in accusativo, oggetto di λέγειν e νοεῖν; a loro volta, λέγειν e νοεῖν sono retti direttamente da χρή; ἐόν vale come soggetto di ἔμμεναι[246]; *b)* "è necessario che quanto può venire detto e compreso sia". Il gruppo τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐόν è soggetto di ἔμμεναι; a sua volta ἐόν vale come soggetto di λέγειν e νοεῖν[247]; *c)* "è necessario che il dire e (il) comprendere 'ciò che è' sia". τό vale come articolo che sostantiva l'infinito λέγειν; il gruppo τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐόν costituisce il soggetto di ἔμμεναι; ἐόν è l'oggetto degli infiniti sostantivati λέγειν e νοεῖν[248]. Il verso seguita (6,1b): ἔστι γὰρ εἶναι. La traduzione più frequente è "infatti (l') essere è"[249], dove εἶναι vale come soggetto ed ἔστι ha valore esistenziale. Tuttavia, intendendo ἔστι come impersonale diventano sostenibili anche altri valori: Hölscher e O'Brien, ad esempio, sostengono l'accezione di "è possibile", e dunque: "infatti (questo) 'è possibile che sia' / 'può essere'"[250]; Mansfeld propone quella veritativa[251]. Proseguendo, 6,2a afferma: μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν. L'interpretazione più ricorrente porta a tradurre "mentre niente non è"[252], intendendo μηδέν come soggetto e dunque

243 Secondo la traduzione più comune: cfr. Hölscher, 1969, p. 19: "daß Seiendes ungeworden und unvergänglich ist"; Gallop, 1984: "that what-is is ungenerated and imperishable"; Coxon, 1986, p. 60: "that Being is ungenerated and imperishable"; Heitsch, 1995, p. 25: "sofern Seiendes ungeworden und ohne Vernichtung ist"; Cerri, 1999, p. 153: "che senza nascita è l'Essere e senza morte"; Mansfeld, 1983, p. 319: "daß Seiendes nicht hervorgebracht und unzerstörbar ist".

244 Cfr. Diels, [4]1922: "weil ungeboren, ist es auch unvergänglich".

245 Cfr. il riepilogo di Kraus, 1987, pp. 79–80.

246 Questa costruzione sintattica viene adottata ad esempio da DK; Reinhardt, [4]1985, p. 35; Hölscher, 1969, p. 16.

247 Kraus, 1987, pp. 79–80 propende per questa soluzione (e ricorda Burnet, Cornford, Kirk-Raven, Owen, Hölscher [1956], Bormann); cfr. anche Gallop, 1984.

248 Cfr. Untersteiner, 1958, p. 135; Tarán, 1965, pp. 54–59; Wiesner, 1966, p. 252; Heitsch, 1995, p. 23. (Kraus, 1987, pp. 79–80 ricorda anche Ueberweg-Praechter, Verdenius, Fränkel).

249 Di questo avviso ad esempio sono DK; Untersteiner, 1958, p. 135; Wiesner, 1966, p. 252; Heitsch, 1995, p. 23; Cerri, 1999, p. 151.

250 Cfr. Hölscher, 1969; O'Brien, 1987.

251 Mansfeld, 1983, p. 317: "denn es ist [nun einmal der Fall], daß es ist".

252 È la linea seguita da DK; Wiesner, 1966, p. 252; Coxon, 1986, p. 54; Heitsch, 1995, p. 23; Cerri, 1999, p. 151.

ἔστιν come personale. Ma, anche in questo caso, le alternative non mancano, giacché *ἔστιν* può essere inteso come impersonale[253].

A fronte di tanta complessità, diventa del tutto legittimo dubitare che i testi considerati risultassero facilmente comprensibili ai lettori dell'epoca senza l'ausilio delle spiegazioni orali del maestro. La concreta situazione comunicativa in cui interagiscono il maestro-autore ed il suo pubblico di uditori-lettori è tipica di quell'articolato compromesso tra oralità e scrittura che domina la diffusione del sapere in epoca tardo-arcaica.

253 Per fare due esempi, O'Brien, 1987 e Mansfeld, 1983 sostengono soluzioni sintattiche alternative.

3 Semantica aurale

3.1 Un linguaggio non specialistico

Gli interpreti dei presocratici tendono a considerare le loro parole-chiave come "termini". Se tale qualifica può passare inosservata nella letteratura secondaria in lingua italiana, dove in contesti non specialistici 'termine' e 'parola' possono essere usati in modo quasi ambivalente, essa diventa evidente nella critica tedesca e inglese, dove rispettivamente *Terminus* e *term* stanno per *terminus technicus*, e sono cosa ben distinta da qualunque 'parola' (*Wort*, *word*) o anche 'parola-chiave' (*Schlüsselwort*, *Stichwort*, *keyword*)[254]. È infatti largamente diffuso il presupposto che "mit dem Aufkommen philosophischer Spekulation im engeren Sinn beginnen sich Alltagssprache und philosophische Terminologie allmählich in verschiedenen Richtungen zu entwickeln"[255]. Questo capitolo ed il successivo propongono tuttavia una valutazione diversa del linguaggio sapienziale arcaico.

Preliminarmente, è opportuno considerare in breve la semantica dei linguaggi specialistici. Lo specialista, ad esempio lo scienziato o il filosofo, che voglia introdurre un concetto nuovo rispetto alla propria tradizione di sapere, pone un unico termine per tale concetto. Si tratta di solito di un nuovo co-

254 Cfr. a puro titolo di esempio Held, 1970, p. 162; Hammer, 1991, p. 69; Bremer, 1996, p. 82, che qualificano le occorrenze di λόγος di Heraclit. frr. 1, 2 e 50 come "terminologiche".

255 Von Fritz, 1968, p. 285. Più articolato, ma simile nella sostanza, è l'approccio di Snell, 1955, cap. 11, che intende il "passaggio dalla concezione mitica al pensiero logico", ovvero dai rispettivi modi espressivi, come evoluzione da similitudini particolaristiche e narrative (si pensi alle similitudini omeriche) ad analogie più formali ed astratte, laddove le seconde rappresenterebbero un deciso superamento delle prime; l'esito naturale di tale processo evolutivo coinciderebbe con la formazione dei "concetti scientifici".

nio lessicale, che può consistere in un prestito o un calco da una o più lingue, sia vive che morte. In alternativa, il termine è una parola tratta dal linguaggio comune ed in seguito specializzata. Il suo significato viene disambiguato e reso univoco attraverso una definizione esplicita, in quanto le comunità linguistiche che fruiscono dei linguaggi specialistici si aspettano che l'ambiguità connaturata nel linguaggio comune sia ridotta quanto più possibile. È infatti l'univocità semantica a distinguere il "termine tecnico" del linguaggio specialistico dalla "parola" del linguaggio comune, così che, almeno idealmente[256], per i termini tecnici il rapporto fra significante e significato si avvicina ad un rapporto 1:1. Ad esempio, il termine 'elettrone' significherà necessariamente una cosa precisa ed una soltanto: 'particella subatomica elementare con carica negativa, costituente leggero degli atomi e appartenente alla famiglia dei leptoni'. Dal punto di vista dell'ambiguità e della produttività semantica, dunque, i linguaggi specialistici si collocano per così dire alla periferia del linguaggio naturale, seguendo piuttosto il modello rappresentato dai linguaggi artificiali, logicamente perfetti e scevri da qualunque sovrapposizione semantica. Questo era perlomeno l'obiettivo dell'*Ideografia* di Frege[257].

Si prendano ora in considerazione i testi dei cosiddetti presocratici. Indubbiamente, nella storia della lingua greca essi rappresentano una tappa fondamentale nel processo di concettualizzazione filosofica di parole attinte al linguaggio della tradizione epica e lirica. Attraverso la risemantizzazione delle parole, i σοφοί pongono in atto una funzionalizzazione di tale linguaggio in vista di nuovi contenuti sapienziali, gettando al contempo le premesse per i valori terminologici attestati a partire dall'età classica.

Ma il riconoscimento *a posteriori* della sua funzione storica, appunto quella di "cerniera" tra il linguaggio della tradizione epica e lirica e quello filosofico dell'età classica, non autorizza ad intendere il linguaggio sapienziale arcaico come proto-specialistico[258]. Questo equivarrebbe infatti ad interpretare un fenomeno non di per sé ed entro la sua dimensione storica, bensì in funzione degli sviluppi successivi, considerando la sapienza arcaica alla luce della

---

256 Cfr. Fraas, 1998 (HSK), pp. 430 ss., che sottolinea come in realtà anche nei linguaggi specialistici, sebbene si cerchi di evitarle, si riscontrano sinonimia, polisemia ed omonimia.

257 Frege, 1965, pp. 104 ss.

258 Così procede invece Kalverkämper, 1998 (HSK), pp. 64 ss. Wenskus, 1998 (HSK), p. 295, ponendosi delle domande di metodo legate alla nostra scarsa conoscenza del linguaggio non letterario usato nell'antichità, dimostra maggior cautela, e sottolinea (ivi, p. 297) come una deliberata volontà terminologica non compaia prima di Aristotele.

filosofia classica e post-classica e come forma di sapere già distinta dalle altre, il che rappresenta un anacronismo[259]. In effetti, il linguaggio dei sapienti arcaici è contrassegnato da un'ambiguità intenzionale[260] che è agli antipodi dell'ideale di disambiguazione ed univocità semantica distintivo dei linguaggi specialistici. La densità semantica della parola, ossia la proliferazione delle accezioni incentivata dalla diversificazione dei contesti d'uso, è opposta alla specializzazione terminologica, in cui l'uniformità dei contesti d'uso determina una sostanziale improduttività semantica[261].

Scorgere nei sapienti arcaici gli inventori del linguaggio specialistico è una mossa fuorviante non solo sotto il profilo metodologico, ma anche sotto quello ermeneutico. Un simile atteggiamento, infatti, invita ad un'interpretazione già disciplinarmente orientata delle parole-chiave. Invece, il θεός di Senofane non è "teologico", il λόγος di Eraclito non è "logico", l'ἐόν di Parmenide non è "ontologico". Soltanto a patto di intendere la filosofia come *eine Art Gesamtwissenschaft*[262] è possibile parlare per questi testi di un "linguaggio filosofico". Anche a questo proposito è opportuno prendere le distanze da Havelock, il quale è convinto che nei presocratici abbia luogo una "collisione tra il linguaggio del 'senso comune' e quello della filosofia"[263]; al contrario, per questi testi "la difficoltà dell'interpretazione sta nella vaghezza e polivalenza dei vocaboli piuttosto che in uno o in un altro significato ristretto, vaghezza e polivalenza dovute al fatto che [...] non sono ancora intervenute distinzioni categoriali per noi invece 'naturali' ed ineliminabili"[264].

Certamente sono sempre esistite delle forme di sapere dotate di caratteristiche distintive, come ad esempio varie τέχναι, e con queste anche i loro ri-

---

259 Di questo atteggiamento filosofico-storiografico come di una *Illusion im Rückblick* rende conto Laks, 2005, p. 29, anche se su posizioni diverse.

260 Cfr. Kahn, 1979, p. 91 e le argomentazioni addotte nel cap. 1.3.

261 Cfr. cap. 3.2, p. 73.

262 Kalverkämper, 1998 (HSK), p. 64.

263 Havelock, 1983 (*The Linguistic Task*), p. 20.

264 Così si esprime Lanza, 1966, p. 187 a proposito di Anassagora, e dunque anche oltre la soglia cronologica qui considerata. Lo studioso esprime il suo "rifiuto di tutti i moderni tentativi esegetici fondati su particolari e ristretti significati da assegnare a termini (*sic*!) come χρήματα, ἄπειρος, πλῆθος etc., che vanno invece riportati al generale (e talvolta generico) contesto linguistico del tempo" (sull'accezione non specialistica di χρήματα cfr. anche Sider, 1981, p. 45). Lo stesso vale per ἀποκρίνομαι (ivi, p. 195) e anche per νοῦς (ivi, p. 220 e poi più diffusamente pp. 222 ss., dove se ne ripercorre anche la *Wirkungsgeschichte*); Schofield, 1980, pp. 11 s.

spettivi esperti. E, laddove si sviluppa una certa disciplina, lì si sviluppa anche un lessico specialistico corrispondente, nascono cioè dei *termini technici*[265]. Il sapere di Eraclito non consiste tuttavia in una o più discipline specialistiche, ed è questa la ragione per cui non gli corrisponde alcuna *Fachsprache*; una simile specializzazione significherebbe per il sapiente il misconoscimento dell'unità del σοφόν e sfocerebbe nella biasimata πολυμαθίη[266].

Eraclito, Senofane e Parmenide sono i rappresentanti di un sapere onnicomprensivo, come emerge sia sul piano contenutistico, ossia dalla generalità e dall'eclettismo dei temi affrontati, sia sul piano espressivo, ossia appunto dalla non specificità del loro linguaggio. Sul finire del VI sec. a. C., non sono stati ancora enucleati quei settori disciplinari nettamente delimitati l'uno dall'altro che la critica tende spesso ad individuare. È questa la ragione per cui gli interpreti potrebbero benissimo ricostruire per la sapienza arcaica "storie del sapere differenti da quelle solite"[267] adottando criteri diversi nello stabilire relazioni tra i testi. Poiché alla sapienza arcaica è estranea sia la specializzazione del sapere, sia quella del linguaggio, in questa indagine la scelta di considerare accanto ad Eraclito esempi tratti proprio dalla testualità cosiddetta "filosofica" non è dettata da ragioni metodologiche, ma puramente estrinseche: l'obiettivo è cioè tentare di scardinare segnatamente quel paradigma storico o storico-filosofico, che vede nei "filosofi presocratici" gli inventori di un "linguaggio filosofico" inteso in senso specialistico. Da un canto, infatti, la riflessione sul significato delle parole non è un fenomeno esclusivamente filosofico[268]; dall'altro, sapienti quali Pindaro ed Eschilo, il cui linguaggio è stato d'altronde spesso paragonato a quello eracliteo[269] e la cui oscurità è rimasta al-

265 Già nella lingua omerica è possibile individuare lessici corrispondenti a sfere del sapere sentite come distinte: si rileva ad esempio una gamma di termini nautici e di carpenteria navale (es. *Od.* V, 228–277; per uno studio del passo cfr. Janni, 1996, pp. 49–76), di metallurgia (es. Hom. *Il.* XVIII, 372–379; 470–482), etc.

266 Per la teoria della conoscenza eraclitea, ed in particolare per l'opposizione tra σοφίη e πολυμαθίη, cfr. cap. 6.2.

267 Cozzo, 2006, pp. 211–217.

268 Snell, 1966, pp. 213 ss. riconosce che la prima modificazione del linguaggio della tradizione epica consiste in un uso definito "pregnante" delle parole della stessa tradizione, riconoscibile non soltanto nei testi filosofici: "Già i primi lirici greci cominciano a riflettere su che cosa sia il bello reale (Saffo, fr. 27 Diehl), chi sia il vero amico (per es. Alceo, 104 Diehl), che cosa sia un uomo veramente buono (Simonide, fr. 4 Diehl). Essi tentano di andare al di là dell'uso quotidiano delle parole [...]".

trettanto proverbiale[270], si prestano bene all'esame delle caratteristiche espressive e semantiche qui considerate[271].

In quest'epoca il sapere è inteso come uno solo ed indiviso (ἓν τὸ σοφόν, Heraclit. fr. 41): il sapiente si occupa di tutto, le sue conoscenze sono ampie ed eclettiche, le espressioni della sua saggezza generali piuttosto che particolaristiche. I σοφοί e φιλόσοφοι arcaici sono al tempo stesso cosmologi, teologi, fisici, spesso legislatori e sempre artigiani della parola; in questo contesto culturale, Eraclito non rappresenta affatto un'eccezione[272]. È piuttosto la tradizione posteriore a scorgere in loro gli specialisti di distinte "materie", così che, ad esempio, già Diogene Laerzio può individuare nell'opera eraclitea tre distinte aree di competenza: cosmologia, politica e teologia[273].

---

269 Analogie tra il linguaggio di Pindaro, Eschilo ed Eraclito sono state osservate ad esempio da Kahn, 1964, p. 190 e *idem*, 1979, p. 7; Hussey, 1982, p. 53. Molto calzanti è l'osservazione di Bremer, 1996, p. 82: "Für alle drei gilt das von Dionys v. Halikarnaß herausgestellte Stilprinzip der 'harten Fügung' [...]"; di seguito (ivi, p. 83) viene approfondita l'analogia con lo stile laconico e apparentemente "disunito" di Pindaro (sulla cui ambiguità cfr. Gallet, 1990). Circa la necessità di applicare il principio di "generosità ermeneutica" sia ad Eraclito, sia ad Eschilo, cfr. Kahn, 1979, p. 92.

270 Si pensi, ad esempio, alla caratterizzazione di Eschilo offerta in Ar. *Ra*., ma anche all'espressione italiana 'volo pindarico' (ingl. *Pindaric flight*) per indicare un passaggio letterario che non evidenzia alcuna connessione logica con il contesto entro cui è inserito.

271 Ma ambiguità ed allusività intenzionali sono state rilevate anche, ad esempio, nel linguaggio teognideo (Thgn. 667–682 W). Secondo Nagy, 1985, p. 24, a queste il poeta ricorre per veicolare messaggi politici delicati, in un momento storico in cui gli equilibri di potere entro la *polis* sono profondamente instabili. Il poeta comunica in una modalità poetica "that is unmistakably understandable only to its intended audience", e si rivolge al σοφός (v. 682) "which means in the context of the *ainos* not just 'skilled' but 'skilled in understanding poetry'". Cfr. Cobb-Stevens, 1985, p. 172: "The *kakoi* have managed to dominate the *agathoi* by lying, cheating, pretending to be *philoi*, and adopting the language of the *agathoi*. Theognis' response to this shifting semantic context is [...] to forge his own ambiguities, in the hope that those things that are hidden for the truly *agathoi* can be deciphred by them [...] because the community of true *philoi* to whom it is addressed have the *sophie* necessary for understanding the message".

272 Cfr. Bremer, 1996, p. 83: "Neuere Versuche einer systematischen Anordnung [der heraklitischen Sprüche] beruhen auf einem Mißverständnis: Sie setzen die Unterscheidung verschiedener Sachbereiche wie Kosmologie, Ethik, Theologie usw. voraus, die es vor Aristoteles nicht gibt".

273 D. L. IX, 5 (= DK 22 A 1,5): τὸ δὲ φερόμενον αὐτοῦ βιβλίον ἐστὶ μὲν ἀπὸ τοῦ συνέχοντος Περὶ φύσεως, διῄρηται δὲ εἰς τρεῖς λόγους, εἴς τε τὸν περὶ τοῦ παντὸς καὶ πολιτικὸν καὶ θεολογικόν.

Per illustrare questo fenomeno è sufficiente limitarsi ai tre esempi sopra citati, ossia la "teologia" di Senofane, la "dottrina del λόγος" di Eraclito e l'"ontologia" di Parmenide. È noto come la cosiddetta "ontology-cum-theology" senofanea sia il prodotto di una tradizione dossografica sostanzialmente influenzata dalla ricezione del pensiero parmenideo (*interpretatio eleatica*)[274]. Quanto al λόγος eracliteo, esso è stato a lungo interpretato in senso razionalistico e metafisico, sebbene la parola, all'epoca di Eraclito, non significhi né "legge regolatrice" né "intelligenza cosmica" e simili, bensì in quanto *nomen actionis et rei actae* di λέγειν semplicemente "raccolta" e soprattutto "discorso"[275]. Infine, la voce di Kahn è alquanto isolata nell'affermare che "the ἐόν of Parmenides is itself no technical expression, but means 'what is in fact the case, what is real and true', just as in Herodotus [...]"[276]. Gran parte della critica, al contrario, intende il pensiero parmenideo come la fondazione di una nuova scienza, quella dell'essere o ontologia, insistendo sul fatto che "bisogna abituarsi a quest'uso convenzionale e tecnicizzato della copula, isolata dal suo contesto potenziale, se si vuole comprendere il discorso epistemologico svolto da Parmenide nella prima sezione del poema [...]"[277].

Più in generale, la classificazione dei testi arcaici pervenuti in "storici", "filosofici", "letterari", etc. è frutto di concezioni culturali e di classificazioni seriori, che poco o nulla hanno a che vedere con la tradizione sapienziale alla quale si riferiscono[278].

Al sapere onnicomprensivo dell'età arcaica corrisponde dunque un linguaggio non specialistico. Sottintendere un valore terminologico per le parole-chiave dei sapienti arcaici comporta non solo le già accennate conseguenze ermeneutiche, derivanti da un'interpretazione disciplinarmente orientata

---

274 Così Mansfeld, 1990, pp. 147–173. Già Untersteiner, 1956, p. XLVII notava che la fonte di Xenoph. fr. 23 (Clem. Al. *Strom*. V, 109) deve averne influenzato la ricezione in senso monoteistico; cfr. inoltre Heitsch, 1994, p. 17; Mansfeld, 1990, p. 161, nota 44; etc. Circa la fondamentale testimonianza di Arist. *Metaph*. 986b 18 (= DK 21 A 30) sul dio unico senofaneo, Schirren (in corso di pubblicazione), § 4 a) commenta: "Offenbar wusste Aristoteles nicht genau, warum Xenophanes ein ‹Henologe› sein sollte, sondern fand diese doxographische Rubrizierung bereits vor. Da sich aber ein expliziter Hinweis auf die ‹Diadoche› [...] durch Parmenides findet, könnte dies ein Hinweis auf die Doxographie der Sophisten sein".

275 Cfr. cap. 5.1, pp. 146 ss.

276 Kahn, 1960, p. 175.

277 Cerri, 1999, p. 60.

278 Con la massima chiarezza su questo punto si esprime Cozzo, 2006, § 3.5.

della loro σοφία, ma anche conseguenze valutative. Infatti, se inteso come *Fachsprache*, questo linguaggio non può che risultare inadeguato e deficitario; la ragione di tale presunta carenza viene poi spesso individuata nella cosiddetta "primitività" del pensiero arcaico[279].

Il maggiore ostacolo alla comprensione della coesione semantica delle parole dense da parte dei moderni è probabilmente rappresentato dalla naturale tendenza dell'interprete a proiettare la propria *forma mentis* su quelle che va interpretando. In questa prospettiva, l'idea di un sapere generale risulta piuttosto vaga e viene concretizzata sotto forma di distinte discipline, a ciascuna delle quali corrisponde il relativo linguaggio specialistico. Simili aspettative vengono proiettate anche sul sapere greco arcaico. Il problema è che la diversificazione dei contesti d'uso nel linguaggio dei σοφοί elude il principale *desideratum* dei linguaggi specialistici, ossia l'univocità semantica. Nel tentativo di linearizzare quella che è sentita come una "difformità" semantica, l'interprete attribuisce dunque al segno tanti significati quanti gli sembrano soddisfare i diversi contesti d'uso, ricorrendo così inevitabilmente al modello della polisemia. Dato che ai testi in questione risultano estranee le caratteristiche distintive dei linguaggi specialistici[280], una spiegazione linguisticamente più fondata e meno pregiudicante sotto il profilo ermeneutico consiste tuttavia nell'accantonare l'ipotesi dei "termini" e nel considerare piuttosto le "parole" come calate entro l'orizzonte del linguaggio comune[281]. Per quanto incidentale ed isolata, la seguente affermazione di Fränkel dovrebbe rappresentare dunque un cardine per l'ermeneutica dei testi sapienziali arcaici: "Heraclitus does not use technical language for the expression of his pattern. All the early

279 Occupandosi della formazione dei concetti scientifici nella lingua greca, Snell, 1955, pp. 301 ss., coerentemente con l'assetto generale della sua opera, delinea le linee di sviluppo che vanno da quella definita come "lingua primitiva" ad uno stadio linguistico ritenuto più progredito (ossia capace di maggiore astrazione). In questo contesto, l'autore giudica le espressioni di Eraclito come "presupposti necessari del pensiero scientifico", ovvero come forme ancora immature del pensiero scientifico stesso. Come un esito particolare di questa posizione teorica generale, che interpreta la storia della lingua greca arcaica come processo di evoluzione fino alla compiuta razionalità dell'età classica, può essere considerata anche la fortunata ipotesi di Busse, 1926, pp. 207–208 circa la *Verschiebung* semantica, che sarà considerata nel cap. 5.1, pp. 162 s.

280 Sulle quali cfr. Kalverkämper, 1998 (HSK), pp. 60 s., § 1.3 e 1.4.

281 Fraas, 1998 (HSK), p. 429 ricorda che, tradizionalmente, a distinguere il "termine" dalla "parola" sono caratteristiche come "Klarheit, Exaktheit, Eindeutigkeit, Genauigkeit, Explizitheit, Wohldefiniertheit und Kontextunabhängigkeit".

Greek philosophers abstain from developing technical language. The specific meaning is not couched in specific terms or stereotyped schemes but it results by implication from an unlimited variety of expression in current language and style, including instances, images, and other devices to guide the imagination. The philosophical ideas are intimated to the reader instead of being forced upon him with rigid and coercive strictness"[282].

Oltre ad alcune caratteristiche sintattiche[283], a mettere in guardia dal considerare il linguaggio sapienziale arcaico come un prototipo di linguaggio scientifico o specialistico[284] sono principalmente le specificità semantiche che verranno illustrate nel capitolo successivo (cap. 3.2, pp. 73 ss.). Per il momento si prendono in considerazione due ulteriori indizi della non specificità del linguaggio eracliteo: la scelta dello stile oracolare e il ricorso ai proverbi. Circa il primo punto, che è già stato tematizzato dalla critica[285], è sufficiente rilevare che esso attesta la volontà di accrescere e sfruttare l'ambiguità connaturata nel linguaggio comune (e invece accuratamente evitata dai linguaggi specialistici) come fondamentale risorsa espressiva. È infatti il linguaggio comune, non quello specialistico, ad essere per sua natura duttile ed allusivo, offrendo dunque risorse più adeguate agli effetti espressivi ricercati dal sapiente. Per Eraclito infatti "la stessa intima ambiguità che è inerente alla parola non costituisce un difetto [...] del linguaggio, ma è un elemento essenziale e positivo della facoltà espressiva riposta in esso"; in questo modo il linguaggio acquisisce valore euristico e "la parola può diventare guida e norma della conoscenza"[286].

Quanto al ricorso ai proverbi, va rilevato che essi rappresentano il linguaggio della tradizione per antonomasia, rispetto al quale evidentemente l'Efesio non ritiene di operare una rottura. L'importanza dei proverbi in una cultura oro-aurale è ben maggiore che nella nostra[287]: essi fungono da "formule" ac-

282 Fränkel, 1938, p. 316, nota 14. Ciononostante, l'autore intende il λόγος eracliteo come "law of proportions" (ivi, p. 329; cfr. anche p. 333).

283 La sintassi dei sapienti arcaici è profondamente diversa da quella tipica dei linguaggi specialistici, della quale rende conto L. Hoffmann, 1998 (HSK).

284 Sulla differenza tra "linguaggio specialistico" e "linguaggio scientifico", cfr. Kretzenbacher, 1998 (HSK), pp. 133 s.

285 Cfr. ad esempio Calabi, 1977–1978.

286 Cassirer, 1965, p. 68.

287 Per le funzioni e la pratica dei proverbi in alcune culture oro-aurali contemporanee, cfr. ad esempio Miruka, 2001, pp. 44–81; Griefenow-Mewis, Bitima, 2004, pp. 71–80, corredati da antologie di proverbi. Cfr. inoltre Zahan, 1963, pp. 103 ss.; Cardona, 2006, pp. 166 s.

cessibili a larga parte della comunità dei parlanti, i quali anche senza possedere alcuna competenza specifica sono in grado di padroneggiarne il ricco repertorio. I proverbi contribuiscono a fissare e a tramandare in forma facilmente comprensibile e memorizzabile aspetti fondamentali della tradizione culturale, decodificando le norme di condotta sociale e favorendo l'accesso ad un patrimonio esperienziale condiviso[288]. Il ricorso di Eraclito ai proverbi non è sporadico: "[...] di loro rende testimonianza il detto: i presenti sono assenti" (fr. 34)[289], "occorre sedare la ὕβρις ancora più che un incendio" (fr. 43)[290]. Il fr. 85 è composto da due adagi popolari accostati l'uno all'altro, rispettivamente "è difficile combattere col cuore" e "comprare qualcosa a prezzo dell'anima"[291]. Sono poi frequenti i casi in cui i contenuti riconducibili alla saggezza popolare e la loro espressione in stile gnomico suggeriscono che Eraclito ricorra a locuzioni d'uso comune, tuttavia altrimenti non attestate come proverbi, o che vi si voglia approssimare. A questo gruppo appartengono espressioni quali 'le Ore che apportano tutte le cose' (fr. 100)[292], 'figli dei genitori' (fr. 74)[293], 'i cercatori d'oro scavano molta terra e ne trovano poco' (fr. 22)[294], 'ai caduti in guerra rendono onore gli dei e gli uomini' (fr. 24), 'i più se ne stanno satolli come bestie' (fr. 29), 'non tirare conclusioni a caso sulle cose più importanti' (fr. 47), 'uno ne vale per me migliaia, se è ottimo' (fr.

288 In questo senso, la funzione sociale e culturale assolta dai proverbi è analoga, *mutatis mutandis*, a quella del cantore: anch'essi rappresentano infatti dei "maestri di verità" (Detienne, 1977), le voci di un'"enciclopedia tribale" (Havelock, 1973, pp. 54 ss.), i depositari della "memoria collettiva" (Halbwachs, 2001).

289 Cfr. Leutsch-Schneidewin, 1965, vol. I, p. 446 (55); vol II, p. 766 (53): παρὼν ἀποδημεῖ; cfr. Ar. *Eq.* 1119 s., similmente Parm. fr. 4,1. Nussbaum, 1972, I, p. 12 sostiene che i riscontri filologici per il significato di φάτις come "proverbio" siano insufficienti, e propone di tradurre come segue: "ciò che dicono (φάτις) testimonia che i presenti sono assenti".

290 Per l'espressione d'uso comune ὕβριν σβεννύναι, Marcovich, 1978, p. 366 ricorda ad esempio Hdt. V, 77,4; VIII, 77,1; Pl. *Lg.* 835d, commentando: "penso che l'intero detto segua un antico luogo comune politico: 'la sommossa sociale è pericolosa per la città come un incendio'".

291 Per le testimonianze dei due adagi, cfr. Marcovich, 1978, p. 267, rispettivamente nota 1 ad a[1] e p. 268 nota 4 ad a[1]. Per il primo dei due (θυμῷι μάχεσθαι), cfr. anche Leutsch-Schneidewin, 1965, vol. II, p. 460 (96 b); quanto al secondo, un senso paragonabile si trova espresso in Hes. *Op.* 686.

292 Kirk, [3]1970, pp. 294 s. ipotizza che, data la metrica dattilica del frammento, si tratti di un verso rimasto celebre.

293 Cfr. Marcovich, 1978, p. 327.

294 Ivi, p. 28.

49), 'l'ignoranza è meglio nasconderla' (fr. 95), 'i cani abbaiano contro chi non conoscono' (fr. 97), 'per gli uomini che avvenga quello che vogliono non è la cosa migliore' (fr. 110), etc. Il ricorso ai proverbi e la predilezione per lo stile gnomico indicano come il linguaggio di Eraclito sia profondamente legato a quello del contesto culturale di appartenenza.

Ricorrendo ad una metafora spaziale, all'inizio del capitolo è stato sostenuto che dal punto di vista dell'ambiguità e della produttività semantica i linguaggi specialistici si collocano alla periferia del linguaggio naturale, mentre il linguaggio generico ne costituisce il cuore pulsante. A fronte delle osservazioni svolte in questo capitolo si può aggiungere che, sviluppando l'ambiguità del linguaggio generico nella densità semantica e sfruttandola come risorsa espressiva funzionale ad una proliferazione del senso, il linguaggio sapienziale arcaico si pone come terreno di osservazione privilegiato per la produttività semantica dei linguaggi naturali.

3.2 Semantica della contestualità

Il rapporto tra il pensiero greco arcaico e quello successivo è stato tradizionalmente interpretato in base ad una progressione: da "primitivo" ad "evoluto", da "a-logico" (o "pre-logico") a "logico", da "concreto" ad "astratto", da "linguistico" a "metalinguistico", etc. Come è prevedibile, ciò emerge con particolare evidenza nelle opere che si sono proposte di rappresentare lo sviluppo storico del pensiero greco. Per ricordare due volumi particolarmente noti, si può pensare a Snell[295], che si propone di delineare le tappe evolutive della lingua letteraria greca a partire dal linguaggio omerico, ritenuto incapace di astrarre ovvero di produrre concetti generali, e pertanto costituito da una congerie di concetti particolari; e a Nestle[296], il cui titolo, "Vom Mythos zum Logos", già riassume fedelmente la tesi portante. Ad Havelock va attribuito il merito di aver individuato la specificità del pensiero arcaico da una parte e di quello classico e post-classico dall'altra in una maggiore incidenza, rispettivamente, del *medium* orale e di quello scritto; egli nondimeno, oltre a non prestare attenzione alle caratteristiche proprie della fase aurale di transizione tra i due *media*[297], fa ricorso ad analoghe categorie di giudizio, valutando come

295 Snell, 1955.
296 Nestle, ^{2}1975.

reificanti ed incapaci di astrazione le culture orali[298]. Questo non sorprende, dal momento che perfino i professionisti degli studi comparativi, come antropologi e psicologi cognitivi, hanno applicato a lungo criteri di giudizio autoreferenziali e ritenuto che la diversità tra la cosiddetta mente orale e quella alfabetizzata consistesse nella capacità ovvero nell'incapacità di effettuare "correttamente" operazioni mentali quali deduzione e classificazione, e dunque di pensare in modo logico, astratto e razionale.

È necessario illustrare brevemente questa diffusa impostazione teorica prima di confutarla, ricordando gli studi di A. R. Lurija[299], autorevole sostenitore dell'inettitudine dei non alfabetizzati a ragionamenti logici ed astratti. Egli trae argomenti in favore della sua tesi intervistando soggetti non alfabetizzati della Russia Meridionale[300]. In realtà, gli intervistati risultano in grado di elaborare soluzioni sensate e anche "astratte" (ad esempio ipotetiche), e di stabilire associazioni valide tra i dati presentati dagli intervistatori; tuttavia, le loro soluzioni ed associazioni non si lasciano inquadrare entro gli schemi della logica aristotelica e post-aristotelica, eludendo pertanto le aspettative dei ricercatori. La formulazione dei quesiti fa riferimento a circostanze sentite come fortemente improbabili o affatto irrealizzabili: gli intervistatori partono dal presupposto che gli intervistati estrapoleranno le informazioni "utili", ovvero

297 Cfr. Introduzione, *Oggetto di studio e approcci ermeneutici.*

298 Ciò emerge in Havelock, 1973, in particolare pp. 135 ss. Questa posizione viene radicalizzata in *idem*, 1993, che giunge ad affermare la supremazia intellettuale dell'alfabeto sia rispetto ad altri sistemi di scrittura, sia a maggior ragione rispetto alla loro assenza. Con una grave forzatura ideologica, l'alfabeto (ma non eventi ed abusi storici quali ad esempio il colonialismo) viene additato come spiegazione e giustificazione per l'egemonia della cultura occidentale a livello mondiale, cfr. ivi, pp. 84 s.: "[...] l'informazione alfabetica [...] assume la funzione di guida e le culture non-alfabetiche si incanalano lungo la via da essa tracciata [...] un giapponese può esprimere oralmente quel che l'Occidente gli ha insegnato. Trasferendo l'enunciato nel proprio sistema di scrittura, potrà allora riconoscere e leggere quel che già sa, come facevano gli scribi dell'antichità. Ma la libera produzione di enunciati originali nel proprio sistema di scrittura risulta difficile [...]. L'America e l'Europa per un verso, la Russia per l'altro, unite in questi punti dalla loro comune superiorità alfabetica, sono oggi nella condizione di fornire idee e tecnologia assorbite come influenze straniere e accolte probabilmente non senza qualche rancore, ma avidamente dai loro clienti non-alfabetici. Non è quindi casuale che mentalità, forme di esperienza e forme letterarie fondamentalmente orali siano sopravvissute in modo molto più tenace nei paesi arabi, in Cina e in Giappone".

299 Lurija, 1986.

300 Ivi, pp. 79 ss.

utili agli scopi dell'esperimento. Al contrario, gli intervistati considerano seriamente e soppesano le circostanze indicate nella formulazione dei quesiti, riferendole ad una coerenza esperienziale sentita come irrinunciabile per qualunque discorso sensato. Lo stesso vale per gli esperimenti sull'abilità di concludere correttamente i sillogismi avendo a disposizione la premessa maggiore e quella minore: i problemi di ragionamento basati sul *modus ponens*, di cui il sillogismo è un ottimo esempio, non sono risolvibili in base al riferimento situazionale, il che ostacola la comprensione dei quesiti da parte dei non alfabetizzati[301]. In questa procedura si rilevano dunque sia un errore metodologico, giacché la tipologia delle prove risulta inadeguata ai soggetti esaminati[302], sia un corrispondente errore valutativo, perché il fallimento degli esperimenti viene interpretato da Lurija come una prova dell'insufficienza cognitiva dei non alfabetizzati.

Riconosciuto il carattere pregiudiziale di questa impostazione[303], J. P. Denny ritiene più proficuo porre alla base delle molteplici diversità tra le due *formae mentis* un'unica matrice: la tendenza alla contestualizzazione, tipica

---

301 Ne riporto qui un esempio (ivi, pp. 126 s.): "È dato il seguente sillogismo: 'Le lepri vivono in grandi boschi. In città non ci sono grandi boschi. Ci sono città dove vivono delle lepri?' [Risposta 1]: 'Conosco una città dove c'è un bosco; non so se lì ci siano delle lepri. E c'è anche un secondo bosco, forse le lepri sono lì.' [Risposta 2]: 'Cè un villaggio con un bosco, e lì si trovano delle lepri. E c'è un altro grande villaggio, ma senza bosco; non so se lì ci siano delle lepri.' [Risposta 3]: 'Qui ci sono dei grandi boschi, forse ci vivono delle lepri [...]. Qui ci sono dei grandi boschi dove vivono le lepri. Perché nelle grandi città non ci sono lepri?' [Risposta 4]: 'Le lepri vivono nei boschi. Ma nelle grandi città ci sono le lepri oppure no?'".

302 Hutchins, 1980 intende evitare tale errore metodologico, purtroppo molto diffuso nella preparazione di prove psicologiche, rinunciando alle prove stesse in quanto situazioni comunicative innaturali o "da laboratorio", ed analizzando piuttosto la produzione linguistica spontanea dei nativi interferendo il meno possibile.

303 Una rassegna critica dei differenti approcci di ricerca sull'argomento, a partire da Lurija, è in Hutchins, 1980, pp. 8–12. L'autore rifiuta le posizioni correnti circa l'insufficienza logica e la primitività della comunità da lui studiata (la popolazione delle isole Trobriand) e del pensiero non occidentale in generale; cfr. ivi, pp. 127 s.: "There is no need to posit a different logic, whether alogical (Levy-Bruhl, 1910, 1923), preoperational (Piaget, 1951), or three-valued 'L-3' (Cooper, 1975) [...]. It is clear that Trobrianders cut the world into a different set of categories from those we entertain, and that those categories are linked together in unfamiliar structures. But the same types of logical relations underlie the connections of propositions in our conceptions and in theirs, and the inferences that are apparent in their reasoning appear to be the same as the inferences we make". Cfr. inoltre Cole, Gay, Glick, Sharp, 1976. Contro pregiudizi recenti e meno circa la mancanza di astrazione nelle lingue dei cosiddetti "popoli primitivi", cfr. Cardona, 2006, pp. 36 s.

del pensiero orale, ovvero quella alla decontestualizzazione, tipica del pensiero alfabetizzato[304]. Egli mostra come numerosi altri tipi di opposizione, ad esempio "contrastivo *vs* additivo", "analitico *vs* aggregativo", "obiettivo *vs* empatico", etc.[305], siano sostanzialmente riconducibili a questa differenza fondamentale. L'ipotesi presenta vantaggi importanti: non solo sul piano etico, dove il giudizio di merito espresso da categorizzazioni quali "primitivo *vs* evoluto" e "a-logico (pre-logico) *vs* logico" è lesivo della dignità umana; ma anche sotto il profilo scientifico, perché non si appella ad indimostrabili precetti evoluzionistici e al contempo costituisce una spiegazione più economica, che cioè da sola dà conto di un'ampia gamma di fenomeni, a cui qui di seguito si può accennare solo brevemente.

Ad esempio, in quest'ottica si possono considerare determinate concezioni sociali. Le culture tradizionali, tra cui vanno certamente incluse quelle orali, sono improntate infatti ad una maggiore integrazione degli individui nel tessuto sociale, il che tende a determinare un giudizio negativo circa idee ed atteggiamenti individualisti o eversivi. I singoli percepiscono la propria identità non come autodeterminata, ossia come il risultato di tratti della personalità connotativi dei soggetti stessi, ma come sancita dai rapporti che legano il soggetto al contesto sociale di appartenenza: rapporti di parentela, clan, amicizia, ostilità, ospitalità, competizione, subordinazione, etc.[306] Il legame tra individuo e comunità è dunque insolubile. È per queste ragioni che, nelle società tradizionali, il giudizio della comunità circa l'individuo ed il suo operato risulta fondamentale. A proposito della società omerica Dodds ha formulato il fortunato concetto di "civiltà della vergogna"[307], in cui il senso dell'onore (τιμή), che necessariamente coincide con le convenienze sociali, costituisce la principale direttiva morale della condotta umana. Al contrario, nelle società

304 Denny, 1995, specialmente pp. 81 ss., individua il fattore principale della tendenza al pensiero contestualizzante nella ridotta complessità del sistema sociale; viceversa, nelle società complesse aumenterebbe la capacità di decontestualizzazione. L'autore sottolinea ripetutamente che l'oralità e la scrittura favoriscono, rispettivamente, il pensiero contestualizzante e quello decontestualizzante.

305 Si tratta delle coppie antitetiche adottate da Ong, 1986.

306 Leenhardt, 1984, p. 203 offre una rappresentazione grafica dell'identità dell'individuo malesiano come risultato delle sue relazioni sociali. Infatti, "[l'uomo] conosce se stesso solo attraverso le relazioni che intrattiene con gli altri. Egli esiste solo nella misura in cui gioca il suo ruolo entro il sistema di queste relazioni, localizza se stesso solo in rapporto ad esse". Cfr. anche Cornford, 2002, pp. 102 s.

307 Dodds, 2000, pp. 29–31.

industrializzate ed alfabetizzate è facile riscontrare la presenza di modelli etici ed esistenziali orientati verso uno spiccato individualismo, il che consente di valutare positivamente idee ed atteggiamenti socialmente disgreganti, come ad esempio l'indipendenza, l'originalità, l'emancipazione, la disobbedienza, il boicottaggio, la sovversione.

Non solo modelli sociali, ma anche alcune concezioni e modalità della conoscenza possono essere messe in relazione con il pensiero contestualizzante. Infatti, il rapporto tra parti e totalità è cruciale nel processo di acquisizione della conoscenza: per conoscere un oggetto, occorre innanzitutto identificarlo nella sua determinazione e distinguerlo da uno sfondo originariamente indifferenziato, ovvero da un contesto circostante[308]. Le culture occidentali moderne sono in grado di mettere bene a fuoco i diversi oggetti della conoscenza: dopo averli nettamente distinti gli uni dagli altri, esse promuovono una crescente specializzazione dei saperi allo scopo di approfondire l'analisi degli oggetti fino alle loro componenti minime, giacché il progresso della conoscenza è inteso come un aumento delle distinzioni pertinenti. Per le sue stesse peculiarità, un sistema di conoscenze così strutturato tende a non valorizzare l'interconnessione degli elementi, concentrandosi più sugli oggetti della conoscenza che sulle loro relazioni reciproche. A questo modello della conoscenza corrisponde un'interpretazione della realtà come pluralità sostanzialmente disgregata di fenomeni indipendenti. Al contrario, è caratteristico delle culture tradizionali che i distinti fenomenici non siano intesi come inesorabilmente separati gli uni dagli altri, ma piuttosto come componenti di un sistema unitario, il quale è stato icasticamente definito come un "*continuum* simpatico"[309]. Saperi e pratiche riconducibili all'omeopatia, al totemismo e alla magia simpatica affondano tutti la loro ragion d'essere nella credenza circa l'intima e spesso invisibile interconnessione di enti e fenomeni apparentemente indipendenti gli uni dagli altri.

A livello di produzione linguistica[310], sembra che la maggiore contestualizzazione del pensiero orale tenda a coincidere con una più elevata frequenza dell'uso dei deittici e della proposizione relativa[311]. In generale, il *medium*

308 Per questo approccio alla cognizione cfr. Maturana, 1988, specie pp. 82 s.

309 Cornford, 2002, pp. 129–133, illustra il concetto di *continuum* simpatico che, secondo lo studioso, soggiace costantemente alle riflessioni presocratiche sulla φύσις. Sulla necessità coesiva sottesa al totemismo, cfr. ivi, pp. 122 ss; Damman, 1963, p. 37.

310 Cfr. Olson, Torrance, Hildyard, 1985, ed in particolare ivi, Chafe, pp. 116–118; Tannen, pp. 127–8 e 137.

orale si affida maggiormente al riferimento situazionale perché esso, come comunicazione *in praesentia* e a differenza di quello scritto, permette al parlante di disporre di maggiori informazioni circa l'identità, il retroterra socio-culturale e le aspettative di chi lo ascolta, e dunque di astenersi dal fornire le informazioni non necessarie nel contesto comunicativo contingente; inoltre, il *medium* orale può sfruttare canali non verbali e prettamente situazionali non disponibili in quello scritto, quali la mimica e la gestualità[312].

In che modo queste riflessioni sono utili allo studio dei sapienti arcaici? Finora non è stato posto l'accento sul fatto che i loro testi, riflettendo la transizione di una cultura orale che va lentamente alfabetizzandosi, siano profondamente contrassegnati dalla contestualità. Ed è sotto l'aspetto della contestualità che, in particolare, la semantica dei sapienti arcaici si oppone diametralmente a quella teorizzata dai linguaggi specialistici.

L'esame delle specificità semantiche condotto nei capitoli precedenti ha evidenziato che la densità è ottenuta attraverso strategie di contestualizzazione diversificata delle parole. Infatti, le reti di significazione (cap. 2.1) inseriscono la parola entro un sistema di immagini tutte veicolanti il medesimo contenuto, sistema entro il quale le nuove accezioni emergono grazie alla "risonanza" tra un'immagine e l'altra. I giochi di parole (cap. 2.2) mirano a stabilire collegamenti inaspettati tra parole che, *prima facie*, nulla hanno a che vedere le une con le altre. Infine, la polivalenza sintattica (cap. 2.3) consente di instaurare coerenze sintattiche flessibili e non univoche.

La varietà dei contesti d'uso delle parole è un indice importante della differenza tra il linguaggio sapienziale arcaico ed i linguaggi specialistici. Infatti, i contesti d'uso dei termini dei linguaggi specialistici sono poco variabili, e questo determina scarsa produttività semantica ossia un significato tendenzialmente univoco e poco articolato. Al contrario, la spiccata variabilità dei contesti d'uso delle parole propria del linguaggio comune, e promossa dal linguaggio sapienziale arcaico, incentiva la proliferazione delle accezioni e dunque la produttività del significato[313]. A livello ermeneutico ne consegue che il significato della parola, e a maggior ragione della parola densa, non può essere

311 Denny, 1995, pp. 78 ss.

312 Sulla gestualità nella *performance* cfr. Calame-Griaule, 1985, pp. 301–310, corredato da un indispensabile repertorio fotografico. Un tentativo di ricostruire la gestualità attribuibile ai testi greci arcaici e classici è intrapreso da Boegehold, 1999.

313 Sul rapporto tra variabilità del contesto d'uso e produttività semantica, cfr. De Mauro, 1983, p. 121.

compreso di per sé, ma solo entro l'orizzonte delle contestualizzazioni della parola, ossia delle sue relazioni con altre parole.

Per quanto riguarda la contestualità, il modello di significazione basato sulla densità, tipica del linguaggio sapienziale arcaico, può essere considerato opposto a quello basato sulla definizione, che invece caratterizza i linguaggi specialistici e scientifici come un irrinunciabile strumento di disambiguazione dei termini[314]. Per "definizione" si intende l'analisi esplicita del segno linguistico in un *definiendum* (che coincide con il significante) ed un *definiens* (che corrisponde al significato). In genere, la definizione si prefigge di chiarire e fissare il significato del segno spiegandolo in modo lineare, esaustivo e appunto "definitivo". Tale obiettivo è perseguito per mezzo della delimitazione del valore semantico del *definiendum* rispetto ad altri segni del sistema linguistico, ossia, come indica l'etimologia del termine (lat. *de-finitio*, *de-finio*), attraverso una netta circoscrizione del suo perimetro semantico, alla quale in genere segue un elenco sistematico di tutte le possibili accezioni. Una volta definito, il significato del termine guadagna una notevole autonomia espressiva, nel senso che non necessita di ulteriori chiarimenti (ad es. descrizioni, perifrasi, esempi, etc.) per essere applicato dall'autore e compreso dal pubblico. Il ricorso alla definizione presuppone dunque una certa linearizzazione dell'argomentazione e dell'esposizione: è evidente, ad esempio, che per sfruttarne a pieno l'efficacia sarà indicato premetterla a tutte le occorrenze del termine definito[315]. In quanto analisi linguistica di un segno linguistico, la definizione può essere considerata come un procedimento sostanzialmente metalinguistico.

Nei testi sapienziali arcaici non si riscontra l'uso della definizione, né di altre forme di analisi esplicita dei significati. Poiché tra gli esperti delle conseguenze cognitive dell'alfabetizzazione è diffuso il pregiudizio per cui il parlante non alfabetizzato non è in grado di pensare in modo metalinguistico[316],

---

314 Cfr. Beccaria, ^{3}2004, *s.v.* 'linguaggio scientifico': "Caratteristica necessaria di ogni linguaggio scientifico è la rigorosa univocità semantica. Lo scienziato necessita di una terminologia priva di quell'alone di incertezza evocativa, talora vera e propria ambiguità, che esiste sempre nel linguaggio comune [...]. *Lo scienziato deve definire rigorosamente i termini che usa (se non sono già codificati), e attenersi al significato fissato*" (corsivo mio).

315 Strutturare la propria argomentazione tenendo conto di simili sequenzialità non rappresenta un problema per chi disponga di una tecnologia di visualizzazione ed oggettivazione del linguaggio, come appunto quella scrittoria; diversa è invece la situazione del parlante non alfabetizzato.

l'assenza della definizione nei testi sapienziali arcaici potrebbe essere facilmente imputata ad una presunta insufficienza della loro "consapevolezza linguistica", frutto dell'ancora scarsa dimestichezza con la scrittura[317]. L'ipotesi di uso irriflesso del linguaggio da parte dei popoli senza scrittura è tuttavia immotivata: la scrittura costituisce solo un incentivo, e non la *conditio sine qua non* della riflessione sul linguaggio, che invece è propria anche dei parlanti non alfabetizzati e proto-alfabetizzati[318].

Passando ad osservare il modello semantico basato sulla densità emergono caratteristiche di segno opposto. Qui il significato non viene né fissato né analizzato, bensì emerge direttamente dai contesti d'uso del segno. Piuttosto che ridurre l'ambiguità del significato, la densità semantica la acutizza per sfruttarla come risorsa espressiva; al posto di de-limitare la parola, ovvero tracciare nitidamente i confini del suo valore semantico, la collega con altre parole in modi inaspettati diversificandone i contesti d'uso; anziché lineariz-

---

316 Fleisher Feldman, 1995, pp. 51–58 critica e traccia in breve il quadro di questa "affermazione generale" (*sic*) sostenuta dagli studiosi dei fenomeni culturali riconducibili all'oralità e alla scrittura. Nello stesso volume, le posizioni contestate sono sostenute da Olson, 1995, pp. 273–277.

317 Havelock, 1983 (*Dike*), pp. 302–306 sostiene che in epoca arcaica il verbo 'essere' non abbia valore copulativo, e che questa sia la ragione per l'assenza di definizioni in Omero ed Esiodo: si tratta di una teoria molto ingenua e ancor più infondata. Più in generale, circa le presunte lacune nella "consapevolezza linguistica" dei non alfabetizzati cfr. Olson, 1995, pp. 271 ss. e letteratura ivi citata.

318 Cfr. Fleisher Feldman, 1995, pp. 58 ss. La riflessione sul linguaggio è "intrinseca nella natura stessa della facoltà del linguaggio", il che autorizza a parlare di una "istintiva riflessione metalinguistica del parlante", della quale il metalinguaggio adoperato nelle scienze moderne rappresenta una formalizzazione (così Beccaria, [3]2004, *s.v.* 'metalinguaggio'). Questa linea teorica è stata approfondita da Culioli attraverso il concetto di epilinguismo', ossia di "attività metalinguistica non cosciente" (Culioli, 1999, pp. 19; 74), grazie al quale è riconosciuta una dimensione della riflessione linguistica indipendente dalle formalizzazioni che contraddistinguono le scienze linguistiche occidentali moderne. Rifacendosi al concetto di 'epilinguismo' formulato da Culioli, Auroux, 1998, pp. 15 s. sottolinea come il rapporto tra il dominio epilinguistico e quello metalinguistico deve essere rappresentato come un *continuum*: "il primo non cessa con l'apparizione del secondo, quest'ultimo non apporta automaticamente un contenuto nuovo, e infine è possibile, senza entrare nella metalinguistica, elaborare delle procedure codificate (controlli di correttezza, giochi linguistici, ecc.) per rendere manifesta ciò che è possibile definire 'coscienza epilinguistica'. La coscienza epilinguistica non è il sapere epilinguistico non cosciente divenuto cosciente, è semplicemente un rapporto cosciente con certi contenuti del sapere epilinguistico che permangono non coscienti, vale a dire non rappresentati in quanto tali".

zare l'espressione, ne intensifica la non-linearità[319]. Anche laddove i testi sapienziali arcaici tematizzano più apertamente il significato delle parole dense, è costante il ricorso ad una "sintassi dell'evento e dell'azione"[320] tipicamente narrativa, contrapposta a quella puramente descrittiva della definizione. Consideriamo alcuni casi del genere. Senofane, Parmenide ed Eraclito, eludendo schemi del tipo 'θεός / ἐόν / λόγος è x, y, z', presentano direttamente la parola densa entro una gamma variegata di contesti. "Unico dio tra gli dei [...]", esordisce Senofane (fr. 23,1), per poi mostrare subito in azione la sua insolita divinità. È appunto dalla sua azione che emergono i tratti distintivi rispetto agli dei omerici: "tutto intero vede, tutto intero comprende, tutto intero ascolta" (fr. 24), "senza fatica agita tutte le cose con l'intelligenza della mente" (fr. 25)[321], "sempre resta nello stesso luogo, senza muoversi affatto, né gli si addice spostarsi di qua e di là" (fr. 26). L'aedo Senofane, dunque, "racconta" il suo θεός[322]. Analogamente, nel fr. 8,2 ss. Parmenide non procede ad una secca definizione dell'"essere", ma si diffonde nella descrizione dei *σήματα πολλά* che ne costellano la via. Esso è ingenerato, imperituro, tutto intero, continuo, immobile, perfetto; a ciascun *σῆμα* successivamente è dedicata un'apposita sezione argomentativa[323]. Anche in questo caso, il chiarimento semantico è affidato ad una "sintassi dell'evento e dell'azione" contraddistinta da agenti animati quali divinità e personificazioni[324]: l'*ἐόν* è ingenerato ed imperituro perché Giustizia lo tiene ben fermo ed in catene (vv. 13–15), è immobile perché nascita e perimento errano molto lontani da lui (vv. 27–28), infatti la convinzione della verità sa tenerli alla larga (v. 28), Necessità lo avvince nei legami del limite (vv. 30–31)[325], la Moira lo tiene legato ed immobile (v. 37). Lo stesso si riscontra in Eraclito: ad esempio, egli non si limita ad

319 Sulla non-linearità dell'espressione eraclitea cfr. Kahn, 1979, p. 90.

320 La formulazione è di Havelock, 1973, pp. 139 ss.

321 Cfr. A. *Supp.* 96–103.

322 Al contrario, Havelock, 1982, p. 237 sostiene che, in questi versi, Senofane critichi la sintassi dell'evento e dell'azione omerica negando al suo dio il movimento. Ciò non toglie che il dio senofaneo è ancora autore di azioni ed interventi sul mondo: è lui a "vedere, comprendere ed ascoltare", ad "agitare tutte le cose": dunque, come richiede la polemica nei confronti degli dei omerici e del loro operato, le sue azioni appaiono qualitativamente modificate, ma non per questo sono cessate. Pur avviandone la trasformazione, Senofane non taglia d'un tratto i ponti con costumi mentali ed espressivi della tradizione aedica alla quale appartiene.

323 Parm. fr. 8,6–21 per "ingenerato" e "imperituro", 22–25 per "tutto intero" e "continuo", 26–33 per "immobile", 42–49 per "perfetto".

una secca affermazione come "la guerra è padre" o "la guerra è re", ma ne racconta le circostanze e le conseguenze "la guerra è padre di tutte le cose, di tutte è il re, e mostra gli uni come dei, gli altri come uomini, rende gli uni schiavi, gli altri liberi" (fr. 53); similmente, non solo "il tempo è un bambino" ma "[...] è un bambino che gioca, che tira i dadi: il regno di un bambino" (fr. 52)[326]. Nemmeno il fr. 67 offre una definizione: le quattro coppie di immagini antitetiche che seguono il sostantivo 'dio' hanno valore puramente esemplificativo[327]: "il dio (è) giorno notte, inverno estate, guerra pace, sazietà fame"; il senso dell'affermazione è poi illustrato dalla similitudine con l'azione del fuoco sugli aromi. I sapienti arcaici forniscono dunque un chiarimento funzionale al passo in cui la parola è inserita. Questo tipo di tematizzazione del significato non ha carattere onnivalente, non vale cioè *a priori*, ma piuttosto situazionale, in quanto appaga di volta in volta un contesto determinato. Al contrario, lo scopo della definizione è di analizzare il segno linguistico in modo indipendente dai suoi specifici contesti d'uso e dunque esaustivo.

Dal confronto proposto in questo capitolo emerge che la semantica dei linguaggi specialistici, la quale fa ampio ricorso alla definizione, evidenzia quella tendenza decontestualizzante che è facilmente riscontrabile nelle culture alfabetizzate; quella dei sapienti arcaici, il cui tratto distintivo è stato individuato nella densità, procede invece in modo contestualizzante e si rivela in questo più simile alle culture orali o scarsamente alfabetizzate. Le differenze tra i due modelli possono essere sintetizzate come nello schema della pagina che segue.

---

324 Cfr. Emp. fr. 6, che identifica le quattro radici in quattro divinità corrispondenti: Zeus = fuoco, Era = aria, Aidoneo = terra, Nesti = acqua (sul problema cfr. Guthrie, 1965, pp. 144 ss.) e le forze di attrazione e repulsione, rispettivamente, in Amicizia e Contesa. La tabella di Wright, ²1995, p. 23, presentando sinotticamente le numerose denominazioni possibili per ognuna delle quattro radici, illustra inoltre come, per il sapiente arcaico, il rapporto tra significante e significato non sia affatto 1:1 (come esigono invece i linguaggi specialistici), il che era ben chiaro già agli antichi, cfr. ad esempio Arist. *GC* 315a 10 s.

325 Cfr. Parm. fr. 10,6–7.

326 Per πεσσεύειν cfr. Marcovich, 1978, p. 341; il verbo significa sia "giocare a dama", sia "giocare a dadi".

327 L'intento esemplificativo, già ammesso dalla fonte Ippolito, è posto in rilievo da Fränkel, 1955, p. 238, seguito in questo da buona parte della critica. *Contra* Kahn, 1979, p. 277.

Definizione	Densità
semanticamente decontestualizzante: isola la parola da altre parole, *de-finitio*	semanticamente contestualizzante: collega la parola ad altre parole, es. reti di significazione
accresce l'autonomia semantica della singola parola	riduce l'autonomia semantica della singola parola
riduce l'ambiguità della parola	accresce l'ambiguità della parola
ambisce ad un chiarimento esaustivo	permette un chiarimento situazionale
intensifica la linearità dell'espressione	intensifica la non-linearità dell'espressione
privilegia la sintassi descrittiva	privilegia la sintassi narrativa

A fronte delle osservazioni svolte nei capp. 3.1 e 3.2 è possibile riscontrare l'influenza della situazione comunicativa aurale, ossia del compromesso tra oralità e scrittura, nelle specificità semantiche dei testi sapienziali arcaici. Da un canto infatti la scrittura, facilitando l'attività epi- e metalinguistica grazie all'oggettivizzazione del linguaggio, contribuisce a porre il significato delle parole della tradizione epica e lirica come oggetto di riflessione e di elaborazione. Dall'altro, il modo di tale riflessione semantica appare ancora profondamente segnato dalla *forma mentis* orale: esso infatti è fondato sulla contestualità, ovvero sulla densità come prodotto di una contestualizzazione diversificata delle parole; ed evidenzia caratteristiche quali variazione dell'identico, per cui il medesimo contenuto è veicolato attraverso una molteplicità di immagini (reti di significazione), sintassi dell'evento e dell'azione, etc.

Conclusioni della Parte I

In questa prima parte del lavoro sono stati esaminati alcuni aspetti salienti della significazione di Eraclito, intesa come modello esemplare della significazione della sua temperie culturale. Lo scopo è comprendere in che modo i σοφοί considerati adattano il linguaggio della tradizione epica e lirica all'espressione di nuovi contenuti sapienziali. Qui di seguito vengono riassunti i punti salienti dell'argomentazione sostenuta.

I sapienti arcaici risemantizzano le loro parole-chiave. Il quadro teorico di partenza è quello fornito da Kahn (1979) che enuclea i principi di "risonanza" e di "densità linguistica", a mio avviso riferibili non solo ad Eraclito, ma *mutatis mutandis* anche a Senofane e Parmenide (cap. 1.1, p. 2).

All'ambiguità del linguaggio sapienziale arcaico concorre in misura significativa la risemantizzazione di parole attinte al linguaggio della tradizione epica e lirica, che consiste in una diversificazione dei loro contesti d'uso e dunque delle loro accezioni. L'arricchimento semantico così prodotto resta coerente con il significato già in uso: tra accezioni "tradizionali" da una parte e "risemantizzate" dall'altra vige necessariamente un nesso di continuità. Nonostante il significato delle parole-chiave del linguaggio sapienziale arcaico sia ancora profondamente unitario, per l'interprete risulta talvolta arduo scorgere un legame di continuità tra le differenti accezioni della parola risemantizzata: è per questa ragione che la critica fa costante ricorso al modello semantico della polisemia.

In quanto funzionale alla promozione di nuove accezioni, tale ambiguità è volutamente prodotta dai σοφοί (cap. 1.3). Il fenomeno non si lascia spiegare dunque come imperizia linguistico-espressiva del pensatore arcaico, che inavvertitamente sovrappone diverse accezioni della parola. Essa investe soltanto

le parole-chiave e occorre costantemente nei punti teorici di maggior rilievo, dando adito ad un autentico *quid pro quo* tra accezione tradizionale ed accezione risemantizzata: si considerino ad esempio Xenoph. fr. 23,1, Heraclit. fr. 1, Parm. fr. 2,3–5.

La diversificazione dei contesti d'uso è ottenuta attraverso varie strategie espressive. Nella tessitura di reti di significazione (cap. 2.1) trova riscontro il principio di risonanza formulato da Kahn: si possono individuare infatti gruppi di immagini tutte veicolanti un contenuto analogo, le quali dunque si riecheggiano a vicenda. In Eraclito, ad esempio, parole quali λόγος, πῦρ, πόλεμος, θεός, σοφίη / σοφός, etc. evidenziano come prerogativa condivisa (e invece estranea all'accezione tradizionale) quella di essere "comuni" e valide per tutti gli uomini o per tutte le cose. Vi sono poi i giochi di parole (cap. 2.2), che consentono di stabilire analogie e richiami inaspettati tra parole apparentemente irrelate, specialmente grazie all'assonanza e alla paretimologia. L'insuperato maestro di giochi di parole è Eraclito, facilitato nel suo compito anche dal ricorso allo stile oracolare, per sua natura allusivo e doppio[328]. Anche la polivalenza sintattica (cap. 2.3) è un mezzo efficace, sicuramente il prediletto da Parmenide; tuttavia numerosi sono i casi anche in Eraclito: si pensi all'ambigua posizione dell'avverbio ἀεί proprio all'*incipit* dello scritto (fr. 1; cfr. Arist. *Reth.* Γ 5, 1407b 11).

Il paradigma storico-filosofico che individua nei presocratici i pionieri del "linguaggio filosofico" non è attendibile. Per scardinare il suddetto paradigma è proficuo mettere a confronto da una parte la significazione teorizzata dai lessici specialistici, dall'altra quella della sapienza arcaica (cap. 3.1). I due modelli di significazione risultano sotto molti aspetti antitetici; il principale criterio di discriminazione è stato individuato nella disambiguazione ovvero nell'ambiguità. Infatti, mentre i linguaggi specialistici si adoperano per ridurre al minimo l'ambiguità dei segni e si avvalgono di una terminologia propria, al contrario il linguaggio sapienziale arcaico resta completamente compreso entro l'orizzonte del linguaggio comune, e ricorre deliberatamente ad espedienti che ne acuiscono l'ambiguità.

Pertanto, il θεός di Senofane non è "teologico", il λόγος di Eraclito non è "logico", l'ἐόν di Parmenide non è "ontologico": l'impressione contraria è avallata semmai dalla prospettiva storica e dalla *Wirkungsgeschichte* in cui si

328 Ma per giochi di parole sul sole cfr. ad es. Xenoph. fr. 31, Emp. fr. 41.

colloca l'interprete, ossia da una retrospettiva che consente la sovrapposizione della terminologia seriore agli usi arcaici delle suddette parole. Tuttavia, prima dell'età classica non prende piede la specializzazione terminologica di parole attinte al linguaggio comune, e dunque non si può parlare di un linguaggio filosofico.

L'esigenza di una specializzazione terminologica del linguaggio non è avvertita per la semplice ragione che la sapienza arcaica non è specializzata. Il σοφός sa tutto e si occupa di tutto, ed i primi presocratici, lungi dall'essere puri "filosofi", sono al contempo cosmologi, teologi, fisici, politologi e, necessariamente, artigiani della parola. Il pregio del loro sapere risiede nell'interezza (ἓν τὸ σοφόν, Heraclit. frr. 32, 41), e non nella differenziazione entro le anguste province delle specializzazioni (si consideri la critica alla πολυμαθίη, Heraclit. frr. 40 e 129).

Le specificità semantiche osservate possono essere poste in relazione con la situazione comunicativa aurale. La scrittura, oggettivando la produzione linguistica nel manufatto del testo scritto, facilita la riflessione epi- e metalinguistica; in questo senso, essa sicuramente contribuisce a porre anche il significato delle parole come problema. Sotto questo aspetto dunque, la risemantizzazione attuata dai sapienti arcaici va considerata in stretto rapporto con l'acquisizione della scrittura da parte della cultura greca. Nondimeno, come si è mostrato, l'elaborazione dei significati procede secondo modalità comunicative tipiche della *forma mentis* orale, prima fra tutte la contestualità: le strategie di risemantizzazione (reti di significazione, giochi di parole, polivalenza sintattica) sono infatti dei modi per diversificare la contestualizzazione della parola-chiave. Anche il frequente ricorso alle immagini, la predilezione per la sintassi dell'evento e dell'azione e la variazione dell'identico rientrano in questo quadro.

Le specificità semantiche dei sapienti considerati sembrano dunque profondamente influenzate dalla situazione comunicativa vigente, ossia da quell'articolato compromesso tra oralità e scrittura che, per le ragioni esposte nell'Introduzione, viene definita "auralità".

Parte II
Il discorso di Eraclito come modello cosmologico

4 Il cosmo come unità articolata

4.1 Unità e pluralità nella cosmologia greca arcaica

Prima di entrare nel vivo delle considerazioni sulla cosmologia greca arcaica, è opportuno fornire alcune delucidazioni circa obiettivi e metodi della seconda parte della presente ricerca.

Si è già osservato che numerose parole, in Eraclito, sono interessate da una diversificazione dei contesti d'uso definita come "risemantizzazione"; a questo punto ci si occupa più diffusamente di un caso specifico di risemantizzazione: la parola λόγος, *nomen actionis et rei actae* del verbo λέγειν[329]. Il metodo adottato per appurare il significato di λόγος in Eraclito consiste sostanzialmente nel ripercorrere i tre livelli delle solidarietà semantiche documentabili per le parole in esame, ossia: *a)* le reti di significazione attinenti a λόγος all'interno del *corpus* eracliteo (capp. 4.2; 4.3); *b)* gli usi di λόγος attestati preceden-

329 Sul valore di λόγος non solo come *nomen actionis*, ma anche come *nomen rei actae* del verbo λέγειν si rimanda a Verdenius, 1966, pp. 83 ss.

temente e contemporaneamente ad Eraclito (cap. 5.1); *c)* le occorrenze di λόγος all'interno del *corpus* eracliteo (cap. 6.1).

I punti *a)* e *c)*, prendendo in considerazione i soli frammenti di Eraclito, non si riferiscono alla storia della lingua. La semantica strutturalista ha mostrato come, nello studio dei significati, sia necessario concentrare l'attenzione sul piano linguistico sincronico più che su quello diacronico, indagando i rapporti tra segni di cui il "valore" è il prodotto[330]. Se questa regola ha valenza generale, essa sarà tanto più imprescindibile laddove, come nel caso del sapiente di Efeso, il significato dei segni viene modificato esclusivamente attraverso le sue contestualizzazioni, ovvero senza una riflessione esplicita quale ad esempio la definizione (cfr. cap. 3.2, pp. 73 ss.). Pertanto, il criterio ermeneutico adottato per la comprensione di λόγος è fondamentalmente interno al *corpus*, e prevede un'indagine preliminare del repertorio delle immagini eraclitee in base alle loro analogie e differenze reciproche. Il punto *b)*, che prende invece in esame il piano diacronico della lingua, non ha come fine la ricerca etimologica o erudita, ma mira a stabilire cosa significassero abitualmente λόγος e λέγειν per il parlante greco tra VI e inizio del V sec. a. C.[331]; è infatti in continuità con questo significato che Eraclito procede alla risemantizzazione della parola-chiave.

L'argomentazione poggia su due cardini. Da una parte vi è l'individuazione dell'unità articolata come modello teorico portante per la visione eraclitea del mondo fenomenico: disgiungendo e al tempo stesso congiungendo se stesso, l'ἕν si organizza nei πάντα, dando luogo al dispiegarsi della realtà. Dall'altra vi è l'interpretazione del λόγος come unità articolata, avente come suoi costituenti gli ὀνόματα. Questa trattazione separata del modello articolatorio, considerato prima nel cosmo e poi nel linguaggio, non trova riscontri né giustificazione nei frammenti eraclitei, bensì corrisponde a mere esigenze di esposizione ed organizzazione della materia di studio. Lo stesso può dirsi circa la ripartizione in capitoli differenti delle immagini di unità (cap. 4.2) e di quelle di divisione (cap. 4.3), che invece Eraclito tende a presentare simultaneamente e nella loro interazione[332].

---

330 Saussure, ²1968.

331 Sono molti gli interpreti di Eraclito che hanno avvertito l'esigenza di uno studio preliminare sulla storia semantica di λόγος e λέγειν, pur giungendo a conclusioni talvolta divergenti. Cfr. ad esempio Guthrie, 1962, pp. 420–424; Verdenius, 1966, pp. 81 ss.; Kurtz, 1971, pp. 69 ss.; Hammer, 1991, pp. 46 ss.; Diano-Serra, ⁴1993, pp. 90 ss.; Dilcher, 1995, pp. 31 ss.; etc.

"[Heraclitus] was the first thinker [...] explicitly to define a connexion between the apparent plurality of the phenomenal world and an underlying unity which, in some form or other, was automatically presupposed by the earlier Presocratics"[333]. Questa affermazione di Kirk chiarisce dei punti importanti per l'argomentazione che segue: in primo luogo, che le concezioni cosmologiche arcaiche, nonostante le specifiche diversità, sono nel complesso omogenee per obiettivi e conoscenze presupposte, e che in questo orizzonte culturale Eraclito si inscrive con coerenza; più in particolare, un problema fondamentale per questi sapienti è di comprendere la relazione intercorrente tra unità e molteplicità[334].

Come nella prima parte del lavoro alcune specificità espressive e semantiche sono state riconosciute comuni ad un'intera temperie culturale, anziché caratteristiche esclusive dello stile eracliteo, analogamente individuare ora un modello di funzionamento della natura ampiamente condiviso significa studiare Eraclito in qualità di rappresentante del sapere della sua epoca: il suo caso interessa in quanto tipico, e non per la sua presunta anomalia rispetto al quadro storico-culturale di appartenenza. È noto come la tradizione filosofica successiva, a partire da Platone (*Sph.* 242c–243a) e Aristotele (*Metaph.* A;

332 Simili precisazioni sollecitano ad una riflessione di carattere generale: per l'interprete di Eraclito, la difficoltà maggiore consiste probabilmente nel dover impartire, nella propria esposizione, un ordine lineare ad un pensiero non-lineare. Sotto questo punto di vista, nell'interpretare Eraclito sembra acutizzarsi un problema ermeneutico che fondamentalmente si pone per il pensiero arcaico in generale. La mentalità dell'interprete moderno impone di procedere in modo sequenziale nella comunicazione scientifica, ossia secondo ordini prestabiliti e concatenazioni di pensiero alquanto irrigidite. La centralità attribuita ai rapporti di causa-effetto, al *modus ponens* etc. corrisponde ad una pronunciata linearizzazione del pensiero (cfr. McLuhan, 1991, es. pp. 89–91; 316–320). Per contro, la trasmissione del sapere nella Grecia arcaica, sostanzialmente orale e dunque incentrata sull'interazione diretta dei soggetti, adotta modi di comunicare meno lineari, promuovendo ad esempio una maggiore libertà di associazione e facendo ampio ricorso al potenziale espressivo insito nella variazione dell'identico, nell'evocazione, nella metafora, etc. Per questi motivi, ogni esposizione scientifica nel senso moderno del termine rappresenta un inevitabile tradimento del pensiero arcaico, perché "traduce" (in senso etimologico) contenuti e forme del sapere in base a paradigmi della conoscenza, e di trasmissione della conoscenza, ad esso estranei.

333 Kirk, [3]1970, p. 70.

334 Questa è appunto la chiave di lettura adottata nel secondo libro di Arist. *Ph.* per l'approccio ai suoi predecessori; che il rapporto 'uno / molti' sia ancora centrale per Aristotele stesso è spiegato da Stokes, 1971, pp. 7 ss.

Ph. 187a 12 ss., etc.), abbia suddiviso le concezioni περὶ φύσεως arcaiche e tardo-arcaiche in gruppi antitetici: così Platone oppone all'Ἐλεατικὸν ἔθνος le Ἰάδες καὶ Σικελαὶ Μοῦσαι, Aristotele ai monisti i pluralisti, etc. Ma al di là delle differenti classificazioni, le cui ragioni sono dettate, in misura non trascurabile, dalle esigenze dei loro autori, le letture offerte dalla tradizione confermano il fatto che la sapienza arcaica, ferme restando le specificità della riflessione di ciascun sapiente, affronta quesiti fondamentali comuni: un dato, questo, sottolineato e assunto come presupposto da molti studiosi[335]. Uno di tali quesiti fondamentali, tematizzato in una monografia di Stokes[336], riguarda il rapporto tra l'unità e la molteplicità: come si spiega la varietà degli oggetti e dei fenomeni osservabili nel mondo, e quale necessario legame sussiste tra di essi? In base all'ipotesi che viene presentata qui di seguito, la sapienza fisico-cosmologica arcaica può essere intesa come l'avvicendarsi di risposte diverse a domande di questo tipo; in seguito la tradizione filosofica e dossografica ha distinto tra soluzioni concentrate sull'uno, etichettate come "moniste", e quelle sbilanciate sui molti definite "pluraliste".

Come mostrato già da Cornford in una delle sue prime pubblicazioni[337], per i sapienti arcaici l'origine di tutte le cose è comune; la partecipazione di tutto a tutto[338], dovuta appunto all'intima connessione di fenomeni apparentemente distinti, è continuamente ribadita, laddove non costituisca una tacita premessa. Nonostante la cangiante varietà del fenomenico, e dunque al di là delle apparenze sensibili, i distinti provengono, come consanguinei più o meno stretti, da un'unica matrice, che senza posa si ritaglia e si rimescola in nuovi enti[339]. La nascita dei distinti nella loro individualità non coincide tuttavia con il loro affrancamento l'uno dall'altro ovvero dall'unità latente; essi

335 Ad esempio Cornford, 1952; Guthrie, 1952; Kahn, 1960; Havelock, 1996.

336 Stokes, 1971 considera il dualismo 'uno / molti' nel pensiero presocratico. In modo comprensibilmente meno sistematico, ma a più riprese, torna sull'argomento O'Brien, 1969, evidenziando come esso sia alla base del pensiero fisico e cosmologico del V sec. (ivi, pp. 238 ss.), il quale prevede un'associazione ricorrente tra unità e quiete da una parte, pluralità e moto dall'altra (ivi, pp. 38 ss.).

337 Cornford, 2002.

338 Cfr. ad esempio Heraclit. fr. 41, [...] *πάντα διὰ πάντων*, "[...] tutte le cose attraverso tutte"; Anaxag. frr. 6,14–16, [...] *ἐν παντὶ πάντα* [...] *πάντα παντὸς μοῖραν μετέχει*, [...] in ogni cosa tutte [...] tutte le cose hanno parte a tutto; 11, *ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι* [...], "in tutto è contenuto una parte di tutto [...]"; 12,1, *τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοῖραν μετέχει* [...], "le altre cose hanno parte a tutto [...]"; Diog. Apoll. fr. 5, 8–9, [...] *καὶ ἐν παντὶ ἐνεῖναι. καὶ ἔστιν οὐδὲ ἓν ὅ τι μὴ μετέχει τούτου*, "[...] ed è in tutto. E non vi è una cosa che non ne faccia parte".

continuano piuttosto a co-appartenersi nella totalità del mondo, che dunque in questo senso resta unitario. Giustamente, Cornford ha definito tale matrice comune “*physis* animata”[340]: essa infatti non costituisce un mero substrato materiale inerte soggiacente agli enti, ma piuttosto il sistema di forze che li informa. Ciò è coerente con l’impostazione generale della fisica ilozoista nella Grecia arcaica, secondo la quale (analogamente a quanto può dirsi per la fisica odierna e al contrario dei modelli meccanicistici della natura) ricorrendo a termini seriori si può affermare che la materia, ὕλη, è provvista di energia, δύναμις.

Idee simili sembrano costituire il nucleo ispiratore del concetto di ἄπειρον, ossia del “non-definito” primigenio di Anassimandro[341]. Benché l’etimologia ed il significato della parola siano controversi[342], indubbiamente l’ἄπειρον rappresenta un’unità non ancora frammentata negli ὄντα[343]. È in virtù di tale unità originaria che la nascita delle cose nella loro distinzione reciproca è vista dal milesio come un atto di prevaricazione, alla quale solo l’estinzione, ovvero il riassorbimento entro la matrice comune, può porre rimedio. È utile ribadire come l’intrinseca unità del mondo sia presupposta non solo dagli Eleati,

339 L’assunzione dell’unità latente dei distinti fenomenici appare coerente con la tendenza contestualizzante del pensiero greco arcaico, osservata nel cap. 3.2.

340 Cornford, 2002, p. 54. Per l’originaria concezione greca della φύσις come struttura vivente, cfr. Bremer, 1989, pp. 242 s., il quale ripercorre le linee di evoluzione storiche che conducono dall’idea arcaica di φύσις a quella moderna di “natura”.

341 Anaximand. fr. 1, [...] ἀρχὴν [...] τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον [...] ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, “[...] principio [...] di tutte le cose che sono è l’indefinito [...] ciò da cui vi è nascita per le cose che sono, ed estinzione viene loro secondo necessità: infatti pagano l’una all’altra giusta pena e ammenda della loro ingiustizia, secondo l’ordine del tempo”.

342 In genere (cfr. ad es. LSJ *s.v.*), ἄπειρος è inteso come un composto (con *α privativum*) connesso con il sostantivo πέρας, “limite”, ma non mancano ipotesi alternative. Kahn, 1960, pp. 231 s. chiama in causa la radice verbale **per* (cfr. πείρω, περαίνω, etc.), suggerendo che ἄπειρος sia propriamente “what cannot be passed over or traversed from end to end”, usato in Omero nel senso di “molto vasto”, “sconfinato”. Secondo Semerano, 2001, pp. 49 ss. l’ἄπειρον di Anassimandro sarebbe una “entità corporea pluridinamica” e designerebbe il pulviscolo cosmico (cfr. ebraico biblico ‘*afar*, “polvere”). L’ipotesi di una natura pulviscolare dell’ἄπειρον, di per sé piuttosto ardita, non è tuttavia incompatibile con la concezione qui proposta di ἄπειρον come unità originaria nella cui mescolanza sono potenzialmente contenuti tutti gli enti.

343 Sulla questione se nel frammento anassimandreo τὰ ὄντα si riferisca ai singoli oggetti ed enti del mondo oppure ai principi contrari, cfr. Kahn, 1960, pp. 180–183.

ma in generale da tutti i *σοφοί* arcaici. Notoriamente, Parmenide dichiara che la contiguità dell'*ἐόν* con se stesso, ovvero la sua interezza, non può essere recisa[344], concetto ampiamente chiarito nell'elenco dei *σήματα* dell'*ἐόν*[345]. Ma, solo per accennare ad alcuni esempi, la "sfera" della Musa di Sicilia, Empedocle, non è meno omogenea e indivisa (*ἀπείρων*, fr. 28,1)[346]; l'originaria coalescenza dei *πάντα* è assunta da Anassagora come *incipit* programmatico del suo scritto[347], poi rimasto infatti proverbiale[348] (*ἄπειρος*, frr. 1 e 2); e per Diogene di Apollonia tutte le cose (*πάντα*) si modificano (*ἑτεροιοῦσθαι*) a partire da una medesima matrice, da identificare con l'aria (cfr. fr. 5), così che in definitiva l'autore può considerarle tutte la stessa cosa (*τὸ αὐτό*)[349].

In che modo dunque, a partire dall'unità originaria, viene ad essere la pluralità dei distinti fenomenici? Alla base del divenire cosmico vi è lo scambio tra l'unità e la molteplicità, che può essere immaginato come interazione tra due forze complementari di segno uguale e contrario: l'una è la forza di divi-

---

344 Parm. fr. 4,2: *οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι* [...], "infatti non potrà recidere l'*ἐόν* dalla sua contiguità con l'*ἐόν*".

345 Parm. fr. 8,5–6: [...] *ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἕν, συνεχές* [...], "[...] poiché è adesso tutto insieme, uno, continuo [...]"; 8,22–25: *οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον· οὐδέ τι τῆι μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι, οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος. τῶι ξυνεχὲς πᾶν ἐστιν· ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει*, "Né è divisibile, perché è tutto quanto uguale: non qui qualcosa in più, che gli precluderebbe di essere continuo, né (lì) qualcosa in meno, ma è tutto quanto pieno di *ἐόν*. Perciò è tutto quanto continuo: infatti l'*ἐόν* si accosta all'*ἐόν* [...]"; 8,47–48: [...] *οὔτ' ἐὸν ἔστιν ὅπως εἴη κεν ἐόντος τῆι μᾶλλον τῆι δ' ἧσσον, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ἄσυλον* [...], "[...] né è un *ἐόν* tale per cui qui vi sia più *ἐόν* e lì meno, perché è tutto quanto inviolato [...]".

346 Emp. frr. 27–29 (l'ultimo dei tre frammenti è poi ripreso da Pl. *Ti*. 33b–34a).

347 Anaxag. fr. 1: *ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν*, "tutte le cose erano insieme" (cfr. fr. 6,18); ma Rösler, 1971 ritiene che l'ordine esatto doveva essere piuttosto *ὁμοῦ χρήματα πάντα ἦν*. Schofield, 1980, pp. 36–40 confronta il frammento, che verosimilmente costituiva l'*incipit* dello scritto anassagoreo, con l'uso corrente nella prosa precedente e contemporanea, e rileva come l'esordio *in medias res*, ovvero la rinuncia ad una formula introduttiva del tipo "x son of y / citizen of z says this", sia indicativo della volontà dell'autore di rimanere impresso nella memoria del pubblico ("[...] Anaxagoras' wholly dogmatic beginning caught the ear of posterity"). Per l'unità di tutte le cose cfr. inoltre i frr. 4,24–25: [...] *ἐν τῶι σύμπαντι χρὴ δοκεῖν ἐνεῖναι πάντα χρήματα*, "[...] bisogna ritenere che tutte le cose sono contenute nella totalità"; 8,1–2: *οὐ κεχώρισται ἀλλήλων τὰ ἐν τῶι ἑνὶ κόσμωι οὐδὲ ἀποκέκοπται πελέκει* [...], "non sono separate l'una dall'altra le cose in quest'unico mondo, né sono tagliate via (l'una dall'altra) con l'accetta [...]".

348 Ad esempio Pl. *Phd*. 72c, *Grg*. 465d; Arist. *Metaph.* 1056b 28 s., 1069b 20 s.; cfr. le citazioni riportate da Rösler, 1971.

sione, centrifuga, che spinge alla disgregazione nella pluralità delle cose; l'altra è la forza di unione, centripeta, che lavora alla loro coesione. Il sapere cosmologico arcaico mostra costantemente all'opera queste due forze. La disgiunzione è il moto per cui l'unità divide se stessa e genera i distinti: è per questo che, in maniera forse controintuitiva per i moderni, la sapienza greca intende l'origine del mondo come χάος, "spalancamento" (cfr. χαίνω)[350]. Infatti, solo dopo la scissione originaria la generazione procede per unioni: ἐκ Χάεος δ' Ἔρεβός τε μέλαινά τε Νὺξ ἐγένοντο· Νυκτὸς δ' αὖτ' Αἰθήρ τε καὶ Ἡμέρη ἐξεγένοντο, οὓς τέκε κυσαμένη Ἐρέβει φιλότητι μιγεῖσα, "Da Caos nacquero Erebo e la nera Notte: da Notte poi Etere e Giorno, che lei concepì unita in amore con Erebo"[351]. Per inciso, l'idea che la genesi del mondo consista non in una congiunzione, ma al contrario nella divisione dell'unità originariamente in sé non delimitata, è fortemente radicata anche in altre culture, compresa quella giudaico-cristiana (LXX, *Ge.* 1,1 ss.)[352].

La concezione dell'origine del mondo come scissione di un tutto indifferenziato è ancora valida più di due secoli dopo Esiodo, quando è sostenuta da Anassagora. Subito dopo[353] aver presentato, nell'*incipit*, la coalescenza originaria di tutte le cose ed il loro essere contenute (κατέχω) nell'aria e nell'etere ancora in-definiti (ἄπειρος)[354], l'autore procede ad illustrare la loro formazione attraverso la separazione[355]: καὶ γὰρ ἀήρ τε καὶ αἰθὴρ ἀποκρίνονται ἀπὸ τοῦ πολλοῦ τοῦ περιέχοντος, καὶ τό γε περιέχον ἄπειρόν ἐστι τὸ πλῆθος, "e infatti aria ed etere si formano per separazione dal molto che li circonda, e ciò che li circonda per quantità è in-definito" (fr. 2)[356]. Un esempio cromatico illustra

349 Diog. Apoll. fr. 2. L'unità e la coappartenenza di tutte le cose potrebbe essere sottolineata dal sapiente grazie all'espressione τὸ ξύμπαν εἰπεῖν, "dire tutto insieme", che appunto allude ai contenuti che immediatamente seguono (non si tratta di un'espressione logora; esempi di attestazioni sono in Hdt. II, 91,2 e VII, 143,15; Th. I, 138,3,9 e VII, 49,3,1; Pl. *Sph.* 230a 2; Arist. *Mu.* 392a 34). Qualcosa di simile può essere riconosciuto nell'aria (cfr. fr. 5), "che governa ed ha potere su tutte le cose" e che "anima tutti i viventi", la quale si modifica continuamente.

350 Cfr. Stokes, 1971, p. 42.

351 Hes. *Th.* vv. 123–125; cfr. anche v. 116 (e *Schol. ad v.* 116) e vv. 700 ss., E. fr. 484 (Nauck); A. R. I, 496.

352 Sulla cosmologia romana si sofferma Lämmli, 1962; cfr. più brevemente Cornford, 2002, pp. 106 ss., che tratta anche delle cosmogonie cosiddette pre-scientifiche, fondate sulla separazione del tutto originario: per la cosmologia sanscrita cita *Rig Veda* VII, 86; le cosmologie babilonese, egiziana e taoista vengono considerate succintamente.

353 Cfr. Simp. *in Ph.* 155,30, καὶ μετ' ὀλίγον.

come nell'impasto originario non esista alcun singolo colore; la realtà attualmente esperibile, in cui i colori sono distinti, deriva dunque dalla scomposizione di tale amalgama: *πρὶν δὲ ἀποκριθῆναι ταῦτα πάντων ὁμοῦ ἐόντων οὐδὲ χροιὴ ἔνδηλος ἦν οὐδεμία· ἀπεκώλυε γὰρ ἡ σύμμιξις πάντων χρημάτων* [...], "Ma prima che queste cose si fossero formate per separazione, quando erano tutte insieme, nessun colore era visibile: lo impediva infatti la mescolanza di tutte le cose [...]" (fr. 4,17–19). Solo dopo la scissione dell'unità subentra il moto opposto e complementare, la congiunzione: infatti, i distinti così venuti ad essere ne generano di nuovi attraverso la reciproca mescolanza, responsabile della loro proliferazione. La congiunzione dei distinti opera a tutti i livelli: essa è, ad esempio, unione degli elementi naturali[357], accoppiamento di maschio e femmina[358], etc. Una volta scaturiti dallo "spalancamento" primordiale, i distinti si intrecciano in una fitta danza di unioni e di separazioni, producendo così la varietà ed il divenire del mondo.

Le due forze, di segno uguale e contrario, di disgiunzione e congiunzione sono rappresentate con costanza dalla sapienza fisico-cosmologica arcaica. Non è possibile stabilire con certezza se la rarefazione (*μάνωσις*) e la conden-

354 L'interpretazione del verbo *κατέχω* è controversa (cfr. Lanza, 1966, pp. 191 s.; Sider, 1981, pp. 47 s.): la critica si attesta sostanzialmente su due posizioni, "prevalere" (così ad esempio DK "niederhalten"; Sider, 1981, p. 48) oppure "contenere" (così ad esempio Lanza, 1966; Schofield, 1980, pp. 70 ss.), laddove la seconda è tuttavia quella che gode del consenso maggiore. Le difficoltà sollevate da *κατέχω* sono collegate al problema dell'aggettivo *ἄπειρος* ovvero della presenza o meno di limiti e suddivisioni interne all'*ἀήρ* e *αἰθήρ*.

355 Lanza, 1966, p. 195 sottolinea giustamente che, almeno fino all'inizio della *κοινή*, *ἀποκρίνομαι* evidenzia usi biologici, significando "venire a formazione", "formarsi"; tuttavia alla base di questo significato vi è pur sempre l'idea della 'separazione' di ciò che viene a formarsi rispetto al suo ambiente originario.

356 Della separazione reciproca come premessa necessaria alla nascita dei distinti fenomenici parlano anche i frr. 5, *τούτων δὲ οὕτω διακεκριμένων* [...]; 13, *καὶ ἐπεὶ ἤρξατο ὁ νοῦς κινεῖν, ἀπὸ τοῦ κινουμένου παντὸς ἀπεκρίνετο, καὶ ὅσον ἐκίνησεν ὁ νοῦς, πᾶν τοῦτο διεκρίθη· κινουμένων δὲ καὶ διακρινομένων ἡ περιχώρησις πολλῶι μᾶλλον ἐποίει διακρίνεσθαι*; 16, *ἀπὸ τουτέων ἀποκρινομένων* [...].

357 Emped. fr. 71, *εἰ δέ τί σοι περὶ τῶνδε λιπόξυλος ἔπλετο πίστις, πῶς ὕδατος γαίης τε καὶ αἰθέρος ἠελίου τε κιρναμένων εἴδη τε γενοίατο χροῖά τε θνητῶν τόσσ', ὅσα νῦν γεγάασι συναρμοσθέντ' Ἀφροδίτηι*. Qui, e più diffusamente nel fr. 23, ricorre il già osservato paragone con i colori (cfr. Anaxag. fr. 4,17–19), questa volta per illustrare la proliferazione dei distinti fenomenici causata dalla mescolanza degli elementi.

358 Parm. fr. 12,4–6, [...] *πάντα γὰρ <ἣ> στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἄρχει πέμπουσ' ἄρσενι θῆλυ μιγῆν τό τ' ἐναντίον αὖτις ἄρσεν θηλυτέρωι*. L'identificazione del *δαίμων* femminile che funge qui da soggetto resta incerta.

sazione (πύκνωσις), che secondo la tradizione filosofica e dossografica[359] costituivano la dottrina di Anassimene circa il dispiegamento del mondo, possano essere messe in relazione con il movimento doppio (rispettivamente "centrifugo" e "centripeto") che trasforma l'elemento primo, identificato con l'aria[360]. L'interazione delle due forze acquista invece maggiore evidenza laddove si dispone di frammenti più cospicui.

Per quanto riguarda Eraclito, conviene rimandare ai capp. 4.2 e 4.3, dove si osserva come numerose immagini esprimano, rispettivamente, l'istanza unificante e quella disgregatrice. L'alternanza delle due forze emerge con la massima chiarezza in Empedocle ed Anassagora[361]. Empedocle tematizza nel modo più ampio ed esplicito la forza di unione e quella di divisione[362], parlando con insistenza di "mescolanza e separazione" (μίξις τε διάλλαξίς τε, fr. 8,3) delle cosiddette "cose mortali", e descrivendo un movimento doppio. All'inizio del suo poema[363], egli annuncia: δίπλ' ἐρέω· τοτὲ μὲν γὰρ ἓν ηὐξήθη μόνον εἶναι ἐκ πλεόνων, τοτὲ δ' αὖ διέφυ πλέον' ἐξ ἑνὸς εἶναι. δοιὴ δὲ θνητῶν γένεσις, δοιὴ δ' ἀπόλειψις· τὴν μὲν γὰρ πάντων σύνοδος τίκτει τ' ὀλέκει τε, ἡ δὲ πάλιν διαφυομένων θρεφθεῖσα διέπτη. καὶ ταῦτ' ἀλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει, ἄλλοτε μὲν Φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἓν ἅπαντα, ἄλλοτε δ' αὖ δίχ' ἕκαστα φορεύμενα Νείκεος ἔχθει, "Dirò cosa duplice: ora infatti [scill. πάντα][364] sono

359 DK 13 A 5 e 7 (3 s.); cfr. la critica di Meliss. fr. 7 (8).

360 Secondo Stokes, 1971, pp. 43–48, il problema è capire se in seguito alla rarefazione ovvero alla condensazione l'aria sia, per Anassimene, aria rarefatta ovvero condensata, oppure qualcosa di qualitativamente diverso dall'aria. Nel primo caso, il sapiente sarebbe un monista, e dunque secondo Stokes negherebbe la trasformazione dell'uno nei molti; nel secondo, "Anaximenes considered the result of condensing as applied to air as to be not, as we should say, condensed air, but simply water, earth, or any other appropriate substance" (ivi, p. 48). Ma anche per i cosiddetti "monisti" il punto è fornire una spiegazione di come l'unità originaria si trasformi nella pluralità esperibile nel mondo, cfr. Arist. *Ph.* 187a 12 ss.: οἱ μὲν γὰρ ἓν ποιήσαντες τὸ [ὂν] σῶμα τὸ ὑποκείμενον [...] τἆλλα γεννῶσι πυκνότητι καὶ μανότητι πολλὰ ποιοῦντες.

361 Proprio in conseguenza dello stretto nesso tra uno e molti, Arist. *Ph.* 187 a 22 ss. può classificare Anassagora ed Empedocle al contempo come monisti e pluralisti: [...] ὅσοι δ' ἓν καὶ πολλά φασιν εἶναι, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἀναξαγόρας· ἐκ τοῦ μίγματος γὰρ καὶ οὗτοι ἐκκρίνουσι τἆλλα.

362 Per un quadro circa l'interpretazione delle due forze empedoclee da parte degli antichi, e specialmente di Aristotele, cfr. Wright, ²1995, pp. 34–40.

363 Cfr. Simp. *in Ph.* 161,14.

364 Il soggetto sottinteso di ηὐξήθη e di διέφυ può essere τὸ ὅλον (cfr. fr. 2,6) oppure appunto πάντα (v. 6).

accresciuti così da essere uno solo a partire da molti, ora invece a loro volta molti nascono per separazione dall'uno. Doppia è la venuta ad essere delle cose mortali, doppio è il loro venir meno: infatti l'una la genera e la distrugge il concorso di tutte le cose; l'altro[365] per contro, una volta allevato, si disperde in volo allorché quelle nascono per separazione. E queste cose non cessano mai il loro continuo scambio, a volte convergendo tutte quante in una grazie ad Amicizia, a volte invece discostandosi ciascuna per l'odio di Contesa" (fr. 17,1–8; cfr. vv. 16–17)[366]. Il sapiente personifica la forza di divisione e quella di unione rispettivamente in Νεῖκος (o nei suoi sinonimi Ἔρις, Κότος) e Φιλία (o Φιλότης, Ἀφροδίτη, Ἁρμονία)[367]. Nessuno dei due agenti prevale definitivamente sull'altro: nel corso del ciclo cosmico, se Νεῖκος isola gli elementi e dà origine ai distinti fenomenici entro l'omogeneità coesa della "sfera", nondimeno essa non ne risulta irrimediabilmente fratturata, ma è in grado di ricostituire la propria interezza grazie a Φιλία[368]. Secondo la corrispondenza tra macrocosmo e microcosmo, suggerita anche dal linguaggio antropomorfico adottato per la "sfera" (fr. 29), lo stesso vale per la biologia animale: nel corpo, le membra si diversificano per effetto di Contesa[369], ciononostante Armonia le tiene insieme (fr. 96). Dall'interazione delle due forze risulta il mondo inteso nella sua condizione di equilibrio dinamico[370].

---

365 I pareri circa il riferimento di τὴν μὲν e ἡ δὲ sono discordanti; a livello formale, τὴν μὲν starebbe per γένεσις, ἡ δὲ per ἀπόλειψις; tuttavia secondo Wright, ²1995, p. 168 ipotizza che "both pronouns should refer to both nouns".

366 Per la storia delle interpretazioni del frammento cfr. O'Brien, 1969, pp. 166 ss. (il quale si oppone all'idea che *alterius vita mors sit alterius, et contra*).

367 Su Contesa e Amicizia come "forze", e non come "sostanze", cfr. O'Brien, 1969, p. 101 (*two moving causes*); Wright, ²1995, pp. 32–34 (*powers*). Ma Guthrie, 1965, pp. 155 ss. (in polemica con Cornford) sottolinea come non si tratti di forze puramente meccaniche ovvero devitalizzate, come tra l'altro testimoniano i loro nomi divini: "What fr. 17 says of the nature and working of the two forces [...] casts serious doubts on the view that Empedocles had at last achieved the distinction between inert matter and mechanical force" (ivi, pp. 156 s.); "although their influence is in the first place a psychological one, their spiritual character is not yet completely divorced from physical form" (ivi, p. 159). L'effetto da esse sortito è osservabile ad esempio nei frr. 20,1–5; 21,7–8; 26,5–6; 35,3–13.

368 Se Contesa separi completamente gli elementi l'uno dall'altro o meno è una questione dibattuta, sulla quale cfr. Graham, 1999, p. 161, nota 5.

369 Il fr. 82 potrebbe rappresentare l'ulteriore differenziazione e parcellizzazione delle membra in costituenti via via sempre minori.

370 A ragione Guthrie, 1965, p. 155 paragona l'effetto complementare di Φιλία e Νεῖκος in Empedocle alla παλίντονος ἁρμονίη eraclitea.

Come Empedocle[371], così anche Anassagora dà conto dell'esistenza delle cose (*χρήματα*) ricorrendo alle azioni opposte e complementari dell'*ἀποκρίνομαι*, "separare"[372], e del *συν-κρίνομαι*, "collegare"[373], o ai loro sinonimi: [...] *οὐδὲν γὰρ χρῆμα γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ' ἀπὸ ἐόντων χρημάτων συμμίσγεταί τε καὶ διακρίνεται. καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν τό τε γίνεσθαι συμμίσγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι*, "[...] infatti nessuna cosa nasce né perisce, ma a partire dalle altre cose esistenti si mescola e si separa. E così [i Greci] farebbero bene a chiamare il 'nascere' 'mescolarsi' e il 'perire' 'separarsi'" (fr. 17; cfr. anche fr. 9). Il risultato dell'interazione tra le due forze è un'unità composta, che al suo interno contiene ogni sorta di pluralità, come indicato nel fr. 4[374]: [...] *χρὴ δοκεῖν ἐνεῖναι πολλά τε καὶ παντοῖα ἐν πᾶσι τοῖς συγκρινομένοις* [...], "[...] bisogna ritenere che molte e disparate cose siano contenute in tutto ciò che si combina insieme [...]" (fr. 4 [a],1–2)[375]; [...] *ἐν τῶι σύμπαντι χρὴ δοκεῖν ἐνεῖναι πάντα χρήματα*, "[...] bisogna ritenere che nella totalità siano incluse tutte le cose" (fr. 4 [b],8–9)[376]. Tuttavia, ai sensi e all'esperienza si offrono soltanto i *πολλά τε καὶ παντοῖα*, ossia i prodotti di scomposizione e composizione.

Se l'interazione, a livello cosmico, tra una forza coesiva ed una disgregatrice è comunemente riconosciuta dalla critica per quanto riguarda i cosiddetti "pluralisti", altrettanto non può dirsi per Parmenide. Vi è ampio consenso sul fatto che Empedocle ed Anassagora riprendono dall'Eleate l'insegnamento

371 Emp. fr. 8; per la critica all'idea del 'nascere' e del 'perire' cfr. frr. 9; 11; 12.

372 Il verbo indica un'azione analoga a quella espressa da διακρίνομαι (*contra* Lanza, 1966, pp. 195; 233 s.; 240; etc.), χωρίζω, ἀποκόπτω, dai quali tuttavia si distingue per il suo valore biologico (cfr. l'uso del verbo διαφύομαι in Empedocle).

373 Il verbo non è frequente: se ne ha un'unica occorrenza nel fr. 4, quella successiva compare solo in Pl. *Phd.* 72c (in un contesto in cui si parla appunto di Anassagora); il verbo è invece generalizzato in Aristotele ed Epicuro, come osserva Lanza, 1996, pp. 201 s. Più frequenti sono i verbi usati da Anassagora come sinonimi di συνκρίνομαι, ossia συμμείγνυμαι e συμμίσγομαι.

374 Burnet, [3]1920, pp. 258 s. è il primo a considerare il fr. 4, il cui testo prima di lui era edito solitamente in due o tre distinti frammenti, come un unico passo (cfr. ivi, p. 259, nota 1: "[...] Simplicius quotes this three times as a continuous fragment, and [...] we are not entitled to break it up"); di questo avviso sono anche DK. Tuttavia non è certo che si tratti di un'unica citazione, come illustrato da Sider, 1981, pp. 16 e 73: da ciò deriva la prassi di contrassegnare parti del frammento con le lettere 'a' e 'b', come per i passi che seguono.

375 Sider, 1981, p. 64 interpreta συγκρινομένοις semplicemente come "oggetti".

376 Che ἐν τῶι σύμπαντι abbia valore cosmologico, "nell'universo" (cfr. Isoc. XI, *Busiris*, 12, τὴν τοῦ σύμπαντος φύσιν), è solo probabile.

dell'*ex nihilo nihil* (cfr. Parm. fr. 8,3–8)[377], mentre le spiegazioni offerte circa i fenomeni del mondo fisico sono viste come radicalmente differenti e anzi inconciliabili. Ciò dipende naturalmente dall'interpretazione della seconda parte del poema parmenideo. Come già ricordato, nella parte destinata all'ἀλήθεια il sapiente insiste sull'istanza unificante, ossia la dottrina della coesione e dell'omogeneità dell'ἐόν. Ma non va trascurato che la ben più estesa parte riservata alla δόξα, ossia alle opinioni che gli uomini significativamente chiamati "bicefali" (e dunque sdoppiati, fr. 6,5) ricavano dall'esperienza sensibile, si fonda sull'istanza della separazione. Infatti, è a partire dall'opposizione fondamentale tra il fuoco e la notte e dalla conseguente mescolanza delle sostanze che derivano tutte le distinzioni fenomeniche note agli uomini[378]: [...] τῆι μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ [...]· ἀτὰρ κἀκεῖνο κατ' αὐτὸ τἀντία νύκτ' ἀδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε, "[...] da una parte il fuoco etereo della fiamma [...], ma anche quello ad esso contrario, notte senza luce, di fattezza spessa e pesante" (Parm. fr. 8,55 ss.). Nel complesso dibattito circa l'interpretazione della seconda parte del poema[379], probabilmente non è stata considerata a sufficienza un'opzione molto semplice: quella che Parmenide, in quanto σοφός, si faccia portavoce dell'inesperibile ma necessaria unità dell'ἐόν, e per farlo abbia naturalmente bisogno di screditare l'evidenza sensibile in favore di quella metasensibile; quest'ultima diventa poi il perno caratteristico della sua teoria, accuratamente tramandato dalla tradizione. Nondimeno, l'ampio spazio dedicato alla δόξα suggerisce che la varietà e la pluralità del mondo fenomenico non siano considerate come inesistenti, secondo quanto ritenuto da molta

377 Cfr. Graham, 1999, pp. 165 ss.

378 Su questa mescolanza come principio costitutivo della cosmologia parmenidea, cfr. Thanassas, 2005, pp. 280 s.

379 In seguito all'icastica rappresentazione di Reinhardt, [4]1985, pp. 25 s. si è consolidata una rappresentazione dualista delle interpretazioni circa la seconda parte del poema parmenideo precedenti allo studioso (cfr. ad esempio Tarán, 1965, pp. 204 s.; Bormann, 1971, p. 12; Kraus, 1987, p. 82). Da una parte si hanno quanti, a partire da Zeller, [6]1919, pp. 723 ss., la intendono come una costruzione puramente ipotetica che descrive una cosmologia forse verosimile, ma certamente non vera e dunque inesistente; dall'altra quanti, prendendo le mosse da Burnet, [3]1920, pp. 182 ss. e Diels, 1897, p. 63, la ritengono una polemica contro altre teorie cosmologiche, ad esempio la pitagorica o l'eraclitea. Reinhardt, [4]1985, pp. 24–32 rigetta entrambe le linee interpretative e ne inaugura una nuova, in base alla quale le due parti del poema costituiscono un'unità e non sono in reciproca contraddizione: una posizione, questa, con la quale tra plauso e critica fa i conti comunque tutta la critica successiva.

parte della critica[380], bensì come fuorvianti, parziali e superficiali[381]: la conoscenza veicolata dall'esperienza e dai sensi deve essere dunque subordinata a quella del νοεῖν. Per questa ragione, l'esortazione del maestro al discepolo è quella di guardare anche oltre, al fine di riconoscere la latente unità del tutto. D'altronde, già prima di inoltrarsi nella sua dettagliata spiegazione cosmologica, il sapiente ha precisato che l'intima connessione dell'ἐόν non può essere recisa né quando l'ἐόν si scinde (σκίδνημι), né quando si concentra in sé (συνίστημι)[382]. Tale interpretazione contribuisce a salvare l'opera di Parmenide da un'insanabile aporia strutturale: quella per cui prima si affermerebbe che l'unica via di ricerca praticabile sia quella dell'essere, per poi dedicare gran parte del poema ad illustrare le teorie sul non essere[383]. L'ἐόν si comporterebbe dunque in modo paragonabile alla "sfera" di Empedocle: nella sua interezza si avvicendano una spinta alla scissione, evidente nella multiformità dei fenomeni, ed una alla coesione, invisibile ma riconosciuta e professata dal sapiente.

Delineato il contesto sapienziale al quale Eraclito appartiene, si intende ora rilevare nel suo *corpus* le tracce di un'analoga concezione cosmica. Anche secondo Eraclito il mondo, nel suo complesso, funziona come un intero che

380 Così ad esempio Tarán, 1965, che definisce la δόξα "absolute non-Being" (ivi, pp. 227 s., dove seguita: "For Parmenides the phenomenal world is non-existant and therefore there is no sense in supporting one theory about it against any other; what he learns from the goddess is to reduce all phenomenal manifestation to the basic mistake which involves the notion that non-Being is real").

381 Che Parmenide non intenda smentire l'esistenza di enti e fenomeni cosmologici è sostenuto sin dall'antichità, cfr. Plu. *adv. Col.* 1114b; Procl. *in Prm.* 708,7 (Cousin); Simp. *in Ph.* 184. Su questa posizione si attestano, anche se con argomentazioni tra loro differenti, Untersteiner, 1958, CLXI ss., Kerschensteiner, 1962, pp. 120 s.; Reale-Ruggiu, 1991, pp. 41 ss., 68 ss.; Cerri, 1999, p. 84; e *mutatis mutandis* Thanassas, 2005. Cfr. inoltre Heidegger, 1953, pp. 79–80, 83, 146.

382 Parm. 4,3–4, [...] οὔτε σκιδνάμενον πάντηι πάντως κατὰ κόσμον οὔτε συνιστάμενον. Il valore dell'affermazione è praticamente annullato da quanti interpretano i due participi come segue: "das Sich-Zerstreuen [σκιδνάμενον] wäre eine hypothetische Folge des Absonderns, die von Parmenides negiert wird, συνιστάμενον wäre pleonastisch in polarer Antithese gesetzt" (Kerschensteiner, 1962, p. 120, secondo cui tuttavia i due participi non si riferiscono all'attività dell'essere, ma alla percezione che ne ha l'uomo).

383 Su questo problema è opportuno rimandare all'accurata rassegna bibliografica di Reale, 1967, sez. B, n. 79, pp. 292–319.

dividendosi dà origine ai distinti fenomenici; questi sono a loro volta interrelati, costituendo un'invisibile unità.

Per rendere conto del rapporto, a livello cosmico, tra unità e pluralità in Eraclito faccio ricorso al modello concettuale dell'"unità articolata". Nell'introdurlo, occorre rendere esplicito l'influsso di tre contributi scientifici, indipendenti l'uno dall'altro, che si sono rivelati di particolare aiuto per l'ideazione di tale modello: oltre al già citato Cornford[384], colmo di suggestioni circa l'*unicum* della natura vivente in seguito parcellizzato in province dalla Moira, si tratta della tesi di dottorato di Hammer[385], concentrata proprio sul rapporto tra unità e molteplicità in Eraclito e sulla loro mediazione attraverso il λόγος; e di un volume di Laspia[386], avente per oggetto la metafora dell'articolazione nella Grecia arcaica e classica.

La tesi di Hammer prende le mosse dal fondamentale fr. 50 per l'interpretazione di buona parte del *corpus* eracliteo. La chiave di lettura è il nesso esistente tra l'unità (ἕν) e la molteplicità (πάντα), che è spiegato nei termini di una *differenzierte Einheit*[387]. L'importanza della *differenzierte Einheit* per il concetto di unità articolata risulterà evidente. Tuttavia, la natura del λόγος ed il suo ruolo in merito alla *differenzierte Einheit* vengono a mio avviso fraintesi da Hammer. Il problema fondamentale è che λόγος non è compreso in base al significato pre-filosofico, ossia come "discorso", ma in accezione terminologica: "er ist [...] als einende, ordnende Struktur das Verhältnis, in dem die Gegensätze zueinander stehen"[388]. L'alternativa che si propone a tale interpretazione del λόγος, e del rapporto tra λόγος e realtà, sarà presentata nel cap. 5.3 (pp. 177 ss.). Un ulteriore punto di disaccordo riguarda la concezione "devitalizzata" della *differenzierte Einheit* come puro schema logico, laddove invece la riflessione di Eraclito, così come la sapienza fisico-cosmologica arcaica in generale, verte sulla natura vivente (sulla φύσις)[389] ed intende altresì i processi linguistici e cognitivi come processi vitali.

---

384 Cornford, 2002.

385 Hammer, 1991.

386 Laspia, 1997.

387 Cfr. Hammer, 1991, pp. 182–183 (a proposito del fr. 10): "Die Aussage X aus Y und Y aus X [ἐκ πάντων ἕν / ἐξ ἑνὸς πάντα] bezeichnet zum einen (1.) die Tatsache, daß alles zu einer Einheit verbunden ist, einen Zusammenhang bildet und also wesentlich zusammengehört [...]. Man wird wohl kaum zu weit gehen, als Grund hierfür den einen, alles verbindenden λόγος anzusehen [...]. Zum anderen (2.) aber ist das Eine [...] ein in sich gegliedertes Gefüge, eine differenzierte Einheit, denn es 'besteht' ja gerade aus allem".

388 Hammer, 1991, p. 125.

Per questo ultimo punto è utile avvalersi del concetto di articolazione descritto da Laspia. Il suo studio, concentrato sulla interfaccia tra riflessione linguistica e biologica in Grecia, evidenzia come la nozione moderna di "articolazione linguistica" differisca da quella greca: la prima fa perno sulla divisione in parti di un intero, la seconda sulla unità dei distinti. Nella concezione greca di articolazione, il rapporto tra unità e pluralità è spiegato come ripartizione delle funzioni e dei "ruoli di movimento"[390]: infatti, le articolazioni del corpo vivente fungono da punti di unione e al contempo di divisione tra le membra. Per fare un esempio, il braccio è certamente un intero, eppure grazie all'articolazione del gomito esso sa farsi due nel movimento della flessione: dunque, da una parte il gomito incastra l'uno nell'altro braccio ed avambraccio tenendoli uniti, dall'altra esso distingue le parti costituenti all'interno dell'unità, rendendone possibile il movimento. Il concetto di articolazione di Laspia, a differenza della *differenzierte Einheit* di Hammer, è basato su vita, movimento e autopoiesi[391], idee centrali nell'interpretazione della cosmologia eraclitea che si vuole proporre[392].

Sullo sfondo di questo panorama teorico, si può procedere alla descrizione del modello che rende conto del rapporto tra uno e molti in Eraclito. L'unità articolata si distingue dunque per le seguenti caratteristiche:

389 Lanza, 1966, p. 195 afferma la necessità di riconoscere la "sostanziale indistinzione tra fenomeni di natura biologica e fenomeni di natura fisico-astronomica, che è essenziale per cogliere esattamente l'accento di tutta la sua [di Anassagora] dottrina e dei legami storici che lo uniscono alla cultura scientifica del suo tempo".

390 Laspia, 1997, p. 30: "il punto di articolazione funge da principio di divisione solo in quanto è anche principio di unione [...]. Questa partizione dei ruoli di movimento, che trasforma alternativamente il due in uno e l'uno in due, è resa possibile dai punti di articolazione, che funzionano come modelli in miniatura del principio vitale [...]"; p. 31: "In quanto tale, il punto di articolazione racchiude già in sé interamente quel principio organizzatore che è la vita [...]" (tale modello dell'articolazione è riferito ad Aristotele).

391 Ivi, pp. 26–31 (cap. 2.2, "L'*arthron* come principio autopoietico"); particolarmente eloquenti sono i passi citati, Arist. *MA* 698a 8–b 2 e 702a 21–32. Per un approfondimento del concetto di autopoiesi, coniato da Maturana, cfr. Maturana-Varela, 1980 (sez. *Autopoiesis. The organization of the Living*).

392 A ragione, Kahn 1979, p. 134 (commento ad Heraclit. fr. 30) sottolinea come l'autopoiesi sia tipica di tutta la cosmologia greca arcaica: "The new philosophical paradox [...] is a denial of any fundamental duality between a generated world order and the eternal source from which it arises or the ruling intelligence by which it is organized. Insofar as the *kosmos* is made, it is self-made; insofar as it is organized, it is self-organized; insofar as it is generated, it is identical with its own eternal source, everliving fire".

1) Unità. Ai distinti fenomenici soggiace un'unità latente. Ciò comporta che le immagini che rappresentano l'unità sono per Eraclito "comuni" ovvero valide per tutti gli uomini / tutte le cose: il che è quanto si è rilevato nel cap. 2.1, p. 35 a proposito delle parole comprese nella medesima rete di significazione di λόγος.
2) *Conversio*. L'unità non è un mero substrato materiale (ὕλη), bensì anche forza (δύναμις). La sua azione consiste nel dare forma ai distinti e al contempo nel tenerli coesi attraverso un movimento doppio: da una parte quello che procede dall'unità ai distinti (ἐξ ἑνὸς πάντα), dall'altra quello che procede dai distinti all'unità (ἐκ πάντων ἕν, fr. 10). Di conseguenza, l'unità e la pluralità possono essere considerate come convertibili: l'unità contiene in sé i distinti, e a loro volta i distinti costituiscono l'unità.
3) Autopoiesi. L'unità articolata è a ben vedere auto-articolantesi: infatti nelle sue parti costituenti e nella sua organizzazione interna costituisce il prodotto della sua stessa azione; le due forze uguali e contrarie della *conversio*, responsabili della sua struttura e della produzione delle sue componenti, sono immanenti al sistema. Sotto questo aspetto, dunque, essa evidenzia caratteristiche proprie degli organismi viventi.

Il modello dell'unità articolata risulta efficace per l'interpretazione di numerosi frammenti eraclitei. Questi pongono costantemente in evidenza la natura composta dell'unità, il suo dare origine ad una pluralità di distinti fenomenici, e anche la convertibilità dell'unità nei distinti e viceversa dei distinti nell'unità. Ciò vale sia per alcune affermazioni di carattere generale (fr. 10 "da tutte le cose una [ἐκ πάντων ἕν] e da una tutte le cose [ἐξ ἑνὸς πάντα]"[393]; fr. 50 "tutte le cose [πάντα] sono una [ἕν]"), sia per i molti esempi concreti, che sono altamente diversificati, attinti all'etica (frr. 29 "una sola cosa a tutte quante preferiscono gli ottimi"; 49 "uno ne vale per me migliaia, se è ottimo"), alla politica (fr. 114 "tutte le leggi umane sono nutrite dall'unica divina"), alla vita quotidiana (fr. 125 "anche il ciceone si decompone se non è rimescolato"), spesso al mondo fisico (fr. 30 "questo κόσμος, lo stesso per tutti / per tutte le cose"; fr. 57 "giorno e notte [...] sono una sola cosa"[394]; fr. 88 "vi è (in noi) la stessa cosa viva e morta, desta e dormiente, giovane e vec-

393 Secondo Stokes, 1971, p. 108, per Eraclito è ammissibile soltanto che ἐκ πάντων ἕν, ma non viceversa, ossia che ἐκ ἑνὸς πάντα: ma tale interpretazione può essere sostenuta solo a patto di negare la cosmologia eraclitea in generale, come appunto fa lo studioso.

394 Non è escluso che il rimando sia ad Hes. *Th*. 123 s.

chia; giacché queste si trasformano in quelle, e a loro volta quelle in queste"; fr. 90 "del fuoco sono scambio tutte le cose ed il fuoco di tutte"), etc.[395]

Benché, in Eraclito, il modello di unità articolata possa essere colto in numerose immagini (cfr. capp. 4.2 e 4.3), è opportuno iniziare considerando le occorrenze del numerale *εἷς, μία, ἕν* e del pronome e aggettivo *πᾶς, πᾶσα, πᾶν*, e questo per due ragioni. La prima è intrinseca: la particolare frequenza delle attestazioni di queste voci indica il loro speciale rilievo entro il *corpus* eracliteo; la seconda è una ragione espositiva, infatti le altre immagini adibite a rappresentare l'unità e la pluralità, nella loro natura metaforica, risultano più facilmente comprensibili una volta considerata l'interazione tra *ἕν* e *πάντα*.

Entro il processo articolatorio, *εἷς, μία, ἕν* esprime naturalmente l'unità[396], e, come emergerà dall'analisi delle occorrenze, possiede tutte le caratteristiche tipiche dell'unità articolata: benché sia 'uno' è al contempo anche 'tutte le cose', così come 'tutte le cose' costituiscono la sua unità. A *πᾶς, πᾶσα, πᾶν* (ovvero al suo composto, *ἅπας, ἅπασα, ἅπαν*) Eraclito ricorre per indicare il sommo grado della molteplicità, designando così la totalità dei distinti fenomenici visti nella loro individualità[397]. L'esame delle occorrenze di *εἷς, μία, ἕν* e di *πᾶς, πᾶσα, πᾶν* entro il *corpus* eracliteo[398] mira ad evidenziare che la coppia

---

395 Anche Stokes, 1971, pp. 86 s. sottolinea l'eterogeneità dei campi di applicazione dell'antitesi uno-molti in Eraclito. Questo dato è coerente con l'idea, sostenuta nella prima parte del lavoro, che il sapere promosso da Eraclito abbia carattere onnicomprensivo, e non specialistico, e che voglia penetrare con un unico sguardo d'insieme i fenomeni umani, naturali e divini.

396 Discutendo il significato di ἕν Arist. *Metaph.* 1052a 15 ss. annovera ἕν come *συνεχές* e ἕν come ὅλον; il concetto di unità è esaminato in modo simile anche in altri passi, come *Ph.* 185b 5 ss.; cfr. Stokes, 1971, pp. 13–21. Come evidenziato in ivi, pp. 93 e 100 s., il concetto di "unità" espresso da εἷς, μία, ἕν è strettamente connesso a quelli di "interezza" e di "continuità"; ad esempio, in S. *OT* 374 (μιᾶς τρέφει πρὸς νυκτός) μιᾶς sta per "temporally continuous, without a temporal gap in it". Cfr. anche Heidegger, 1993, p. 172 distingue tre possibilità: "uno" come singolarità (*vs* pluralità) di tutte le cose, "uno" come identità di tutte le cose (annullamento delle differenze tra le stesse), "uno" come unione o unificazione di tutte le cose; la terza opzione è quella scelta dal filosofo. L'uno, pertanto, è un *continuum* o un intero, e solo superando tale condizione può dare origine ai singoli distinti fenomenici.

397 Cfr. Held, 1970, p. 190: "*Πάντα* heißt nicht einfach 'alles' im Sinne der differenzierungslosen Totalität des Seienden, sondern 'alles und jedes'; d. h. es bezeichnet zugleich ein Jegliches in seiner Besonderheit mit".

398 L'unica occorrenza qui non considerata è quella di ἕν nel fr. 32, il cui valore dipende strettamente dalle accezioni di ὄνομα e di λέγειν, e per la quale si rimanda al cap. 6,1, pp. 197 ss..

uno-tutti ricorre in quasi tutte le sue numerose attestazioni in modo coerente con il modello dell'unità articolata; mentre solo poche di esse compaiono in contesti d'uso non riferibili a tale modello[399].

Che εἷς, μία, ἕν e πᾶς, πᾶσα, πᾶν costituiscano un unico sistema concettuale è indicato dalle loro numerose co-occorrenze (frr. 10, 29, 41, 50, 106, 114). Tra i casi di co-occorrenze, una trattazione a parte spetta ai frr. 10, 50 e 106, i quali stabiliscono l'equivalenza tra l''uno' ed i 'tutti'. Il fr. 10 descrive con tre coppie antitetiche le due forze di segno uguale e contrario alla base dell'articolazione, ossia quella di unificazione e quella di disgregazione. Per ora interessa tuttavia la quarta coppia, che esprime il medesimo dinamismo ricorrendo alla polarizzazione e alla complementarità di ἕν e πάντα: [...] ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα, "[...] da tutte le cose una e da una cosa tutte". Analogamente, il fr. 50 si conclude affermando l'identità tra questi due poli: [...] ἓν πάντα εἶναι, "[...] tutte le cose sono una" (oppure "una sola cosa è tutte quante"). In questi due frammenti, il modello articolatorio della natura trova la sua formulazione più limpida ed accessibile per il lettore moderno, ossia la meno figurativa e metaforica, e anche la meno contestualizzata; il principio della *coincidentia oppositorum* è formulato qui con la massima generalità, giacché l'unità è identificata con la totalità dei distinti fenomenici[400]. Anche il fr. 106 stabilisce un'equivalenza uno-tutti, sebbene entro un contesto specifico e con ricorso al composto ἅπας: [...] φύσιν ἡμέρας ἁπάσης μίαν οὖσαν, "[...] la natura di ogni giorno è una sola". Dal punto di vista della presente analisi, può essere considerato come una variante molto simile il fr. 49, in cui, ferma restando l'unità espressa da εἷς, ad indicare la pluralità non vi sono i "tutti" (πάντες), ma gli "innumerevoli" (μύριοι): εἷς ἐμοὶ μύριοι, ἐὰν ἄριστος ἦι, "uno ne vale per me migliaia, se è ottimo".

Veniamo ora alle altre co-occorrenze. Appunto il fr. 49 sostiene che gli "innumerevoli" possono essere convenientemente scambiati con "uno solo", e la condizione di tale scambio è l'eccellenza. La medesima condizione di convertibilità, distintiva del modello articolatorio (cfr. *conversio*), emerge anche nel

399 Così è per εἷς, μία, ἕν solo nel fr. 121 ("[...] fra di noi non uno soltanto sia il migliore, altrimenti [che lo sia] altrove e tra altre genti"); per πᾶς, πᾶσα, πᾶν nei frr. 45 ("[...] nemmeno percorrendo ogni strada [...]"), 56 ("[...] il più sapiente di tutti [...]"), 87 ("[...] ad ogni discorso [...]"), e di nuovo 121 ("[...] impiccarsi tutti [...]"), il quale comunque sembra esulare alquanto dalla tematica sapienziale di Eraclito.

400 Sulla *Gegensatzlehre* come formulazione estrema, la più generale (una *allumfassende Verallgemeinerung*), dell'unità dei πάντα, cfr. già Gomperz, 1887, p. 28.

fr. 29: αἱρεῦνται γὰρ ἓν ἀντὶ ἁπάντων οἱ ἄριστοι [...], "infatti gli ottimi preferiscono una sola cosa a tutte quante [...]". Circa il requisito di eccellenza (ἄριστος), che Eraclito associa in entrambi i frammenti all'"uno" (εἷς, ἕν), è opportuno tenere presente la tematica degli svegli e dei dormienti, ossia dei molti che non comprendono e dei pochi che lo fanno: infatti, solo pochi "svegli" sanno riconoscere la fondamentale unità nella varietà del fenomenico (cfr. fr. 89). Il primato dell'uno sui tutti è, dunque, primato di sapienza: e perciò, secondo la mentalità arcaica, anche primato etico e politico, giacché la sapienza è virtù, e precisamente virtù in funzione della πόλις[401]. Il fr. 114 ([...] τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου [...], "[...] infatti tutte le leggi umane sono nutrite dall'unica divina [...]") mette in luce come i tutti, in questo caso la totalità delle leggi umane, "sono nutriti" ovvero "sono sotto la tutela" (τρέφονται)[402] dell'uno, ossia dell'unica legge divina: il verbo indicante l'azione dell'allevare e del crescere è coerente con il modello di unità articolata, in cui l'unità svolge un ruolo attivo nella formazione dei distinti che da essa hanno origine, e con l'idea di vita e di autopoiesi. Anche in questo caso l'uno, essendo in relazione con la divinità, gode di uno statuto privilegiato rispetto ai tutti, di natura umana. Nel fr. 41 il nesso uno-tutti è invece indiretto: ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὁτέη ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων, "una è la cosa saggia, capire l'intelligenza che guida tutte le cose attraverso tutte"[403]. L'interazione reciproca dei πάντα, il fatto che ogni cosa influisce sull'altra cooperando così al divenire cosmico, è possibile solo presupponendo che "tutte le cose" siano legate insieme e costituiscano un unico sistema, secondo l'indizio offerto dall'ἓν iniziale[404]. In questo modo, Eraclito suggerisce di nuovo l'unità di tutte le cose al di là del dato empirico.

Fin qui si sono considerate le co-occorrenze di εἷς, μία, ἕν e πᾶς, πᾶσα, πᾶν; tuttavia, con questo gruppo non si esauriscono le attestazioni delle due voci, che sono molto frequenti. Anche laddove non occorrono insieme, l'uso eracliteo di "uno" e "tutti" può essere compreso in base al modello articolatorio. È facile constatare come, anche laddove l'accostamento uno-tutti non sia esplicito, εἷς, μία, ἕν sia abbinato con costanza a voci che esemplificano la plu-

401 Cfr. Xenoph. fr. 2,12–22.

402 Sul valore del verbo cfr. Mourelatos, 1965.

403 Per i problemi filologici sollevati dal frammento cfr. Diano-Serra, [4]1993, p. 113.

404 In base alla mia interpretazione, il 'tutto' non è governato da un principio che lo trascende (così ad esempio Diano-Serra, [4]1993, pp. 113 s.), ma costituendo un sistema autopoietico è capace di auto-organizzarsi.

ralità del fenomenico, e viceversa *πᾶς, πᾶσα, πᾶν* sia assiduamente in relazione con un principio ritenuto comune e unitario. Con riferimento al concetto di rete di significazione (cap. 2.1), si può affermare che sia i "tutti" sia l'"uno" sono provvisti di immagini diversificate ma funzionalmente equivalenti, che rappresentano ed esemplificano in modo vario ma fondamentalmente costante la totalità dei distinti fenomenici e la loro latente unità. Come è comprensibile, tanto più un contenuto risulta controintuitivo, tanto più numerose saranno le immagini atte a rappresentarlo. Comprendere i *πάντα* riesce bene persino ai "dormienti", ossia a quanti, senza avere νόος né σοφίη, detengono non più che una mera "nozione-di-molte-cose" (πολυμαθίη): infatti l'esistenza delle cose, prese nella loro separatezza e molteplicità, ci è suggerita dall'evidenza dei sensi e dell'esperienza[405]. Di conseguenza, in Eraclito non sono particolarmente numerose le immagini che esemplificano la natura dei *πάντα*, la quale, secondo la critica eraclitea al sapere tradizionale, è fin troppo nota. Nondimeno, all'inizio dello scritto la formula "parole e fatti" (ἔπεα καὶ ἔργα, fr. 1) può essere considerata come una "precisazione antropomorfica di *πάντα*"[406]; inoltre va notato che talvolta εἷς, μία, ἕν occorre insieme ad una coppia antitetica della quale si professa appunto l'unità (frr. 57, [...] ἡμέρην καὶ εὐφρόνην [...] ἔστι γὰρ ἕν, "[...] giorno e notte [...] sono una cosa sola"; 59, γναφείωι ὁδὸς εὐθεῖα καὶ σκολιὴ μία ἐστὶ καὶ ἡ αὐτή, "per la vite la via dritta e la storta sono una sola e la stessa"; 60, ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡυτή, "la via in giù e in su / di andata e di ritorno sono una sola e la stessa"). In questi casi, la coppia antitetica non è altro che una vivida esemplificazione dei *πάντα*, il cui ampio spettro si cristallizza in due poli opposti, per mostrare come non solo dei generici distinti, ma perfino quei distinti che sembrano tra loro sommamente incompatibili siano in realtà una cosa sola: l'affermazione di fondo, pronunciata con inconfondibile gusto del paradosso, resta dunque quella dell'unità dei *πάντα*. Dunque, l'unità dei distinti è espressa da Eraclito anche sotto forma di unità degli opposti, giacché gli opposti non sono altro che fenomeni i quali si offrono ai sensi nella massima distinzione reciproca.

Al contrario, più arduo e controintuitivo è cogliere la natura dell'ἕν. Per via di questa difficoltà, Eraclito esemplifica il principio unitario con numerose immagini, che saranno prese in esame nel capitolo 4.2. Per il momento è sufficiente notare che spesso le voci di *πᾶς, πᾶσα, πᾶν*, indicanti i distinti nella

405 Sul valore della conoscenza empirica in Eraclito cfr. cap. 6.2, pp. 236 s.

406 Colli, 1980, vol. III, p. 180. Lo studioso precisa giustamente che "la molteplicità ha per Eraclito un valore reale, non apparente" (*ibidem*).

loro determinazione, vengono messe in relazione con un'immagine che è loro controparte in quanto unitaria, ossia comune o universalmente valida.

Ciò si verifica sin dal fr. 1 ([...] γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε [...], "[...] pur accadendo infatti tutte le cose secondo questo discorso [...]"), dove i πάντα vengono ad essere in base all'unico λόγος, che è universalmente valido (cfr. fr. 2). Che "tutte le cose" accadono in base ad un principio unitario è ribadito anche dai frr. 11 (πᾶν γὰρ ἑρπετὸν πληγῆι νέμεται, "tutto quanto si muove sulla terra è pascolato con la sferza") e 64 (τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός, "ma tutte le cose dirige il fulmine"), dove la prospettiva è invertita: πᾶν ovvero πάντα non è soggetto, come nel fr. 1, bensì complemento oggetto, mentre ad esercitare l'azione direttiva o di governo sui distinti fenomenici sono, rispettivamente, la sferza ed il fulmine. Ma il senso non cambia. Secondo il fr. 53 (πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς [...], "la guerra è padre di tutte le cose, di tutte è il re [...]") la guerra è l'unica radice e guida preposta ai πάντα; questi ultimi, nel seguito del frammento, sono esemplificati nelle due coppie antitetiche "dei e uomini", "schiavi e liberi", prodotte dal πόλεμος. La medesima funzione assolta dalla guerra rispetto a tutte le cose spetta, in altri contesti, al fuoco e alla divinità. Il fr. 90 (πυρός τε ἀνταμοιβὴ τὰ πάντα καὶ πῦρ ἁπάντων [...], "del fuoco sono scambio tutte le cose e il fuoco è scambio di tutte quante [...]"), esprime la *conversio* che procede da tutte le cose al principio unitario del fuoco, e viceversa. La natura dei πάντα come distinti[407] è suggellata dalla similitudine che segue, in cui essi sono rappresentati dalle 'merci', o secondo Musti[408] dalle 'monete'. Anche nel fr. 66 (πάντα γὰρ τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ καὶ καταλήψεται, "infatti il fuoco sopraggiunto giudicherà e catturerà tutte le cose"), i πάντα sono ricondotti al medesimo principio unitario[409]. Il fr. 102 invece (τῶι μὲν θεῶι καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια,

---

407 Cfr. Kirk, ³1970, p. 346, che precisa "[...] τὰ πάντα [...] means [...] not 'the whole' as a homogeneous unit but all things individually in the sum" e definisce i χρήματα come "the different kinds of object in the world"; dello stesso tenore Marcovich, 1978, p. 208: "La parola χρήματα suggerisce che τὰ πάντα e ἅπαντα si riferiscano a *molteplici oggetti individuali* nonché a fenomeni dal mondo dell'esperienza. La stessa cosa è suggerita da πάντα fr. 78 (7) e anche da θυώματα fr. 77 (67)" (corsivo dell'autore).

408 Musti, 1983.

409 L'interpretazione offerta da Marcovich, 1978, per i πάντα del fr. 66 ("le persone", o meglio "i malvagi", es. "gli Efesî crapuloni") è certo utile a corroborare la tesi dello studioso circa la negazione della teoria della ἐκπύρωσις, ma non regge dal punto di vista linguistico. Dello stesso parere è Diano-Serra, ⁴1993, p. 189: "Purtroppo πάντα non può voler dire che 'tutte le cose', sia quelle animate che quelle inanimate".

ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν ἃ δὲ δίκαια, "per il dio tutte le cose sono belle, buone e giuste, mentre gli uomini hanno preso le une per ingiuste, le altre per giuste") rivela che al cospetto della divinità tutte le cose sono indistinte, ossia perdono la loro determinazione per somigliarsi tutte ed amalgamarsi, mentre per gli uomini esse si mostrano nella loro differenziazione reciproca. Infine, per un cospicuo gruppo di frammenti il principio unificatore rispetto alla totalità dei distinti fenomenici è rappresentato da parole afferenti all'area semantica della conoscenza, che è comune (ξυνός, frr. 113, 114; μέτειμι, fr. 116) a tutti gli uomini o a tutte le cose[410].

Di questo gruppo fanno parte i frr. 113 (ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν, "comune a tutti gli uomini / a tutte le cose è l'avere mente"), 114 (ξὺν νόωι λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῶι ξυνῶι πάντων [...], "per fare un discorso *con senso* occorre valersi del *consenso* di tutti gli uomini / di tutte le cose [...]") e 116 (ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωυτοὺς καὶ σωφρονεῖν, "a tutti gli uomini è comune il conoscere se stessi e l'essere saggi"). Come verrà considerato oltre, vi si può includere anche il fr. 108 (ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον, "di quanti ho ascoltato i discorsi, nessuno arriva al punto di ritenere che quanto è saggio è diverso da tutti gli uomini / da tutte le cose"). Infatti, il senso sembra essere che quanto è saggio "è diverso dai πάντων", in quanto non si identifica con la loro particolarità, come invece vale per la πολυμαθίη, ma è piuttosto conoscenza unitaria, conformemente alle affermazioni dei frr. 41 e 50[411]. Probabilmente, dunque, Eraclito si riferisce non tanto ai pochi discorsi a suo parere apprezzabili, come il λόγος di Biante (fr. 39), quanto piuttosto a quelli dei falsi sapienti da lui criticati, come Omero, Esiodo, Archiloco, Senofane, Ecateo e Pitagora (cfr. frr. 40, 42, 56, 57, 81, 105, 106, 129). Infatti, l'accusa rivolta loro è appunto quella di πολυμαθίη, "nozione-di-molte-cose", che è l'esatto contrario della σοφίη eraclitea, consistente nella conoscenza dell'unità di tutte le cose. Dunque, nemmeno i discorsi dei falsi sapienti, pur essendo privi di conoscenza, possono arrivare al punto di sostenere che la sapienza è avulsa ed estranea alla totalità delle cose.

---

410 A seconda che si intendano i casi indiretti plurali di πᾶς, πᾶσα, πᾶν al maschile oppure al neutro, come è possibile nei frr. 113, 108 e 114.

411 Diversa, ossia trascendentale, è l'interpretazione di κεχωρισμένον offerta ad esempio da Reinhardt, [4]1985, p. 205; Marcovich, 1978, p. 290; etc. Per il valore di questa voce verbale cfr. cap. 6.1, p. 224.

Nei rari casi in cui l'abbinamento di εἷς, μία, ἕν e πᾶς, πᾶσα, πᾶν con, rispettivamente, la pluralità e l'unità non è esplicito, esso è pur sempre intuibile, come è per i casi seguenti. Nell'ipotesi formulata dal fr. 7 (εἰ πάντα τὰ ὄντα καπνὸς γένοιτο, ῥῖνες ἂν διαγνοῖεν, "se tutte le cose esistenti diventassero fumo, le narici le distinguerebbero"), tutte le cose sono ricondotte ad una sola, il fumo: il fumo costituisce l'unità composta entro la quale le narici possono riconoscere le singole componenti (πάντα) appunto distinguendole le une dalle altre (δια-γιγνώσκω). Il fr. 33 (νόμος καὶ βουλῆι πείθεσθαι ἑνός, "legge è anche obbedire alla volontà di uno solo") parla probabilmente dell'obbedienza ad un unico capo, e, come è nella natura stessa della legge e data la somma generalità dell'aforisma, si può dedurre che a dover prestare obbedienza sono 'tutti': ad esempio, tutti i cittadini; il riferimento ai tutti è suggerito anche dalla coppia νόμος – ἕν, che richiama il fr. 114 in cui l'unica legge, quella divina, è considerata origine appunto di tutte le leggi umane. Nel fr. 89 (τοῖς ἐγρηγορόσιν ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, "per gli svegli uno e comune è il cosmo") l'unità del cosmo non solo è condivisa dal gruppo degli svegli, ma, stando all'integrazione della fonte Plutarco ("invece i dormienti si rivolgono ciascuno verso un proprio mondo particolare"), racchiude in sé tutta la pluralità dei mondi particolari: l'analogia con il fr. 2 è evidente. Anche in questo caso, come nel fr. 33, ciò che è uno (il cosmo, la legge) vale per tutti.

Per il sapiente di Efeso, coerentemente con il quadro delineato circa la sapienza fisico-cosmologica arcaica, si può ammettere l'azione delle due forze uguali e contrarie di divisione e di unione: da una parte vi è la spinta che analizza e separa i distinti gli uni dagli altri, dall'altra quella che li fa convergere in sintesi[412]. Nella storia degli studi eraclitei, tale coppia di forze non sembra essere stata adeguatamente tematizzata né sfruttata a fini esegetici; al contrario sono numerosi i frammenti che si prestano ad essere interpretati alla luce di questo movimento doppio.

Di solito, la forza di congiunzione e quella di disgiunzione sono presentate da Eraclito in un fitto intreccio, che ne sottolinea con efficacia la complementarità e l'appartenenza ad un unico sistema. Tale coalescenza non è che un ulteriore, macroscopico caso del principio, ritenuto da Eraclito universalmente

412 Nei capp. 4.2 e 4.3, la ritessitura delle due reti di significazione opposte e complementari, l'una delle immagini di unione, l'altra delle immagini di divisione, mira appunto ad inserire Eraclito entro il contesto sapienziale arcaico circa la natura, e dunque a riconoscere l'appartenenza storico-culturale di una figura spesso intesa come irrimediabilmente "anomala" e ben poco figlia del proprio tempo.

valido, della *coincidentia oppositorum*. Rappresentando la forza di congiunzione col segno + e quella di disgiunzione col segno –, si nota che Eraclito tende a mettere in relazione ciascuna espressione con una di segno opposto, evidenziando ripetutamente la conversione reciproca che va dall'ἕν ai πάντα e dai πάντα all'ἕν (cfr. fr. 10)[413]. Questo si rileva, ad esempio, nei frr. 8, τὸ ἀντίξουν (–) συμφέρον (+) [καὶ] ἐκ τῶν διαφερόντων (–) καλλίστην ἁρμονίαν (+) ("facendo convergere quel che si contrappone [e] dalle cose divergenti il più bel collegamento"); 10, [...] ὅλα (+) καὶ οὐχ ὅλα (–), συμφερόμενον (+) διαφερόμενον (–), συνᾶιδον (+) διᾶιδον (–) [...] ("[...] interi invero[414] non interi, convergente divergente, consonante dissonante [...]")[415]; 51, [...] διαφερόμενον (–) ἑωυτῶι ὁμολογέει (+) [...] ("[...] quello che diverge converge con se stesso [...]"); 91, σκίδνησι (–) καὶ πάλιν συνάγει (+) καὶ πρόσεισι (+) καὶ ἄπεισι (–) ("si disperde e di nuovo si raccoglie e si accosta e si discosta")[416].

Gli esempi fin qui citati presentano le due forze in una forma linguistica estremamente chiara, conforme al significato letterale delle parole: la separazione è resa con i verbi διαφέρω, διάιδω, σκίδναμαι, ἄπειμι, e con l'aggettivo ἀντίξους (da ἀντιξοέω); l'unione al contrario con i verbi συμφέρω, συνάιδω, συνάγω, ὁμολογέω, πρόσειμι, e con il sostantivo ἁρμονίη. Tuttavia, in molti casi le spinte alla disgregazione ed all'integrazione sono espresse in modo non altrettanto evidente, ma, come è proprio dello stile eracliteo, attraverso un ric-

413 Anche l'attribuzione dei segni + alle immagini di unione e – a quelle di separazione è arbitraria. Ad esempio, si potrebbe sostenere altrettanto validamente che alla congiunzione deve corrispondere il –, giacché essa equivale ad una riduzione del numero dei distinti, mentre alla disgiunzione il +, perché essa equivale ad un aumento del numero dei distinti.

414 Per il valore di καί cfr. cap. 4.2, p. 126.

415 A proposito di questo frammento cfr. Hammer, 1991, p. 182: "Dann aber läßt sich vermuten, daß [...] das ἐκ πάντων ἕν dem ὅλα, συμφερόμενον und συνᾶιδον in der ersten Hälfte des Fragments entspricht, und das ἐξ ἑνὸς πάντα dem οὐχ ὅλα, διαφερόμενον und διᾶιδον".

416 Il fr. 91 è oggetto di un dibattito filologico (del quale dà conto Marcovich, 1978, pp. 148 s.). La scelta riguarda le tre coppie di verbi; non è chiaro se tutte e tre siano da attribuire ad Eraclito, ed in caso negativo, quali siano quelle autentiche. Kirk, [3]1970, e Diano-Serra, [4]1993, ammettono tre coppie su tre: σκίδνησι καὶ πάλιν συνάγει, συνίσταται καὶ ἀπολείπει e πρόσεισι καὶ ἄπεισι; DK ammettono la prima e la terza coppia: σκίδνησι καὶ πάλιν συνάγει e πρόσεισι καὶ ἄπεισι; Reinhardt, [4]1985, p. 207, ammette la seconda e la terza coppia: συνίσταται καὶ ἀπολείπει e πρόσεισι καὶ ἄπεισι; Marcovich, 1978, pp. 149 s., le respinge tutte e tre. Anche in questo caso seguo convenzionalmente il testo DK: prendere posizione entro il dibattito avrebbe un'importanza solo relativa; infatti tutte le *lectiones* proposte (eccetto quella di Marcovich, naturalmente) soddisfano, seppur con diversi verbi, la caratteristica articolatoria, cioè la compresenza di unione e separazione.

co ventaglio di immagini. Nei capitoli seguenti (4.2 e 4.3) si procede pertanto all'esame delle due reti di significazione corrispondenti, composte da immagini opposte e, secondo la visione eraclitea, complementari. Si è chiarito che la *conversio* poggia sulla complementarità delle due forze; pertanto, l'ordine espositivo che sarà adottato, e che prevede un capitolo (4.2) dedicato alle immagini di unione ed uno (4.3) concentrato su quelle di separazione, non è dettato da ragioni intrinseche. Tale organizzazione, sebbene utile dal punto di vista funzionale, è estranea al pensiero e alle intenzioni di Eraclito, che al contrario mostra le due forze nella loro interdipendenza e come facenti parte di un sistema.

4.2 Immagini dell'unità articolata: unione…

A questo punto occorre mettere alla prova il modello dell'articolazione rintracciandolo entro i frammenti eraclitei.

L'unità di tutte le cose è il punto determinante ma, come Eraclito palesa nella critica all'incomprensione dei "dormienti", anche quello più difficile da afferrare perché controintuitivo. Proprio per questa ragione, egli lo esemplifica attraverso una ricca gamma di immagini che fungono da agenti nei processi del divenire cosmico; esse costituiscono una rete di significazione avente per contenuto l'unità latente della realtà e la sua auto-organizzazione nei distinti fenomenici[417]. Tale *modus* espressivo, pur se ancora profondamente legato alla "sintassi dell'evento e dell'azione" e alla "variazione dell'identico"[418] tipiche delle culture orali (cfr. cap. 3.2), consente di funzionalizzare il linguaggio della tradizione epica e lirica in vista di nuovi contenuti sapienziali.

Nel cap. 2.1 sono state individuate le parole che possono essere ascritte alla medesima rete di significazione di λόγος: si tratta per la maggior parte di parole risemantizzate, come, oltre a λόγος stesso, πόλεμος, νόος, σοφίη / σοφόν, κόσμος, πῦρ, θεός. Il criterio semantico adottato per individuare le parole interessate era stato il riscontro di un'accezione non prevista dal significato precedentemente attestato, quella della validità universale ovvero estesa a tutti

417 Kerschensteiner, 1962, pp. 107–114 (ossia nel capitolo dedicato ad Eraclito e Parmenide dal titolo eloquente *Einheit und Vielheit*) individua in κόσμος, λόγος, θεός, πῦρ e πόλεμος le immagini deputate ad esprimere l'unità, specialmente dal punto di vista dei rapporti da essa intrattenuti con la molteplicità.

418 Havelock, 1973, rispettivamente pp. 139 ss. e p. 121.

gli uomini / tutte le cose. Con riferimento alla descrizione del modello articolatorio fornita nel capitolo precedente, questa nuova accezione corrisponde esattamente alla prima delle tre caratteristiche distintive dell'unità articolata. Tuttavia, se l'ipotesi di una rete di significazione eraclitea veicolante il contenuto dell'unità articolata è fondata, le immagini incluse in tale rete di significazione devono evidenziare anche gli altri due tratti distintivi, denominati *conversio* ed autopoiesi. E in effetti, ad una lettura orientata dei frammenti, le immagini in questione possono essere riconosciute come esemplificazioni del modello articolatorio, la cui funzione consiste dunque nell'illustrare la struttura ed il funzionamento della natura e del cosmo[419]. Inoltre, come già notato nel cap. 2.1, pp. 35 ss. circa la caratteristica dell'unità ovvero della validità universale, così anche nel corso dell'analisi seguente si riscontra che *conversio* ed autopoiesi emergono sistematicamente nelle occorrenze risemantizzate delle parole in questione, non in quelle non conformi all'uso e all'accezione tradizionali: un dato che conferma la coscienza eraclitea della risemantizzazione (cfr. cap. 1.3).

πῦρ. Sulle ragioni che inducono Eraclito a scegliere il fuoco come immagine dell'articolazione cosmica si possono avanzare soltanto delle ipotesi: può trattarsi di suggestioni tratte dalla sfera empirica[420], tecnica[421], rituale[422], etc. Al di là di queste supposizioni, ciò che qui interessa è verificare la validità di πῦρ come immagine di unità articolata. Influenzata dalla tradizione successiva[423],

419 Per il λόγος stesso come modello di unità articolata, cfr. capp. 5.3 e 6.1.

420 Di sicuro, al tempo di Eraclito poche reazioni chimiche sono tanto comuni e facili da osservare quanto la combustione. Essa non appare inadatta a rappresentare il moto doppio uno-molti e molti-uno della *conversio*. Ad esempio, il fuoco divide il combustibile nei suoi elementi costituenti (il che potrebbe rappresentare il moto dall'uno ai molti), perché l'acqua, che evapora sotto forma di fumo e vapore, viene separata dalla terra, che resta sotto forma di ceneri; d'altro canto, sostanze diverse tra loro ardono in un'unica fiamma, che riunendole in sé sembra "unificarle" (il che potrebbe rappresentare il moto dai molti all'uno). Cfr. Kahn, 1979, p. 146: "The universal exchange for fire is, in one sense, a fact of human experience: we see all sorts of things going up in flames. But the reverse process, the generation of all things *from* fire, is not a fact of observation at all. It is a pure requirement of theory, a consequence of the principle of symmetry".

421 Si pensi alle tecniche metallurgiche basate sulla fusione mediante il fuoco, ad esempio per il conio di monete: a questo proposito cfr. l'interpretazione di Musti, 1983 circa il fr. 90. In processi simili è possibile convertire l'uno (ad esempio, la pepita) in molti (le monete), e viceversa i molti in uno, come accade nella fusione di preziosi in vista di nuovi impieghi del metallo.

parte della critica eraclitea interpreta il fuoco come *substratum* materiale del mondo[424]. Questa posizione tuttavia è ammissibile solo a patto di intendere il *substratum* non quale materia inerte, dunque non solo come oggetto, ma, al contempo, anche come soggetto della trasformazione che va dall'uno ai molti e viceversa[425].

Nel cap. 2.1 (pp. 35 s.) è già stato colto il requisito della validità universale e dell'unità a fronte della molteplicità del fenomenico entro i frr. 30, in cui se ne fa garante l'equivalenza stabilita col κόσμος (κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἁπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα) e 90 (πυρός τε ἀνταμοιβὴ τὰ πάντα καὶ πῦρ ἁπάντων ὅκωσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός); la rassegna delle occorrenze risemantizzate di πῦρ, volta a rintracciare anche altri tratti distintivi dell'unità articolata, può dunque avere inizio da questi frammenti.

Nel fr. 30, ἐποίησεν è usato nel senso di διεκόσμησεν; infatti, "what is denied here is not of course creation *ex nihilo*, an idea quite foreign to Greek thought, but only the creation of κόσμος out of previous disorder. *The denial is no doubt primarily aimed at the parcelling out of the world into sky, sea and earth, symbolized by the distribution (δασμός) between the chief gods*, of which the old poets spoke"[426]. Secondo questa interpretazione del verbo, la natura articolatoria del κόσμος, e dunque, in virtù della similitudine istituita da Eraclito, anche del πῦρ, trova una ulteriore conferma. Allo stesso tempo, la

422 Non occorre ricordare qui la ricca simbologia religiosa del fuoco, a cui, dati i riferimenti a dio e agli incensi, non sembra estraneo il fr. 67. Sul valore rituale del fuoco per Eraclito si sofferma brevemente Kahn, 1964, pp. 195 s.; *idem*, 1979, p. 138.

423 Cfr. Arist. *Cael.* 298b 29 ss.; *Metaph.* 984a 7.

424 Un portavoce di questa posizione è Marcovich, 1978, p. 207: "Come l'oro è il controvalore (l'equivalente) *universale* per ogni genere di merci, cosí anche il fuoco andrebbe considerato come la parte costitutiva *comune* ad ogni oggetto fisico" (corsivo dell'autore); cfr. ivi, p. 287, dove il fuoco è definito come "l'essenza sottostante a tutte le cose, che soggiace a cambiamenti *qualitativi*" (corsivo dell'autore). Contro la teoria del fuoco come *substratum* cfr. ad esempio McDiarmid, 1953, pp. 93 ss.; Cherniss, ^{3}1983, pp. 380 s.; Stokes, 1971, pp. 102 ss.; Kahn, 1979, p. 279.

425 Cfr. a riguardo Kerschensteiner, 1962, p. 110: "Heraklit – wie überhaupt das frühe griechische Denken – kennt noch keine klare Scheidung von stofflichem und geistigem Prinzip: Substanz-Qualität (Feuer), Kraft (Logos) und Form (Kosmos) stellen sich ihm als ein und dasselbe dar".

426 Guthrie, 1962, p. 454, nota 3 (corsivo mio). Per il riferimento agli antichi poeti, cfr. Hom. *Il.* XV, 187 ss.; Hes. *Th.* 74; 885.

negazione di un principio organizzatore (sia divino che umano) esterno rappresenta un indizio della natura autopoietica del κόσμος e del πῦρ, che si autoorganizzano. Eraclito seguita dicendo del fuoco che esso ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα, "per intervalli si accende e per intervalli si spegne". Anche in questo caso, dunque, si è di fronte ad un'unità che organizza se stessa in modo diadico (cfr. la coppia di opposti "fame-sazietà" del fr. 65). Una questione finora trascurata dalla critica è quella della natura per così dire "semantica" (nel senso di σημαίνειν) del fuoco: nel mondo greco arcaico, il πῦρ ed il κάπνος sono deputati a "dare dei segni"; τὸ πῦρ σημαίνει..., "il fuoco segnala/ indica..." è, nel contesto storico-tecnologico di Eraclito, una frase non solo sensata, ma anche di uso comune[427]. Si tratta infatti del più diffuso sistema di comunicazione *in absentia* a disposizione[428], e probabilmente dell'unico che agisca in tempo reale, senza le attese ed i rischi che sempre accompagnano il messaggero. Quanto Eraclito descrive nel fr. 30 è perfettamente adeguato alla tecnologia di comunicazione per mezzo del fuoco, non verbale e "binaria", fondata cioè su due tipi di segnale: presenza o assenza del fuoco stesso. Secondo questa interpretazione, dunque, i μέτρα[429] rappresentano gli intervalli temporali convenzionali o codificati in base ai quali il fuoco alterna la propria presenza[430], comunicando così il messaggio a distanza[431].

Il fr. 90 esprime chiaramente il movimento doppio della *conversio* insito nel fuoco: il moto disgregante, che va dall'uno a tutte le cose, è racchiuso nella formula πυρός τε ἀνταμοιβὴ τὰ πάντα; quello integrante, che va da tutte le cose all'uno, nell'espressione inversa καὶ πῦρ (ἀνταμοιβὴ) ἁπάντων. La convertibi-

---

427 Ciò si evince molto chiaramente dall'Agamennone di Eschilo (cfr. ad esempio i vv. 8 s., 21–23, 30, 293, 475, 497, 588–590, 818, etc., cfr. Longo, 1976; Goldhill, 1986, p. 10), in cui fuoco e fumo ricorrono spesso come soggetti del verbo σημαίνειν, e dove la rilevanza (non solo sociale, ma anche strategica) di questa prassi di comunicazione diventa tangibile per il lettore moderno.

428 Sull'impiego dei segnali di fuoco e fumo nel mondo antico, cfr. Hershbell, 1981.

429 Per i μέτρα intesi come immagini di divisione entro il processo articolatorio, cfr. cap. 4.3 *s.v.,* pp. 135 s.

430 A favore dell'interpretazione temporale dei μέτρα è Gigon, 1935, p. 61, il quale individua nell'avverbio di tempo ἀεί una chiave di lettura interna al frammento, e pertanto più attendibile; cfr. Kahn, 1979, p. 140. *Contra* Marcovich, 1978, p. 193, che intende i μέτρα come misure quantitative: il fuoco a suo giudizio si accende e si spegne in una certa quantità (poniamo, ad esempio, al 30%), laddove naturalmente essa deve restare parziale giacché il fuoco è "semprevivente", e dunque non può estinguersi al 100% (similmente già Kirk, ^{3}1970, p. 317).

lità del πῦρ e dei πάντα è espressa dalla parola ἀνταμοιβή[432] (ἀντί, ἀμείβομαι), in cui "ἀντ- reinforces the idea of exact reciprocity in ἀμοιβή"[433] e che indica la perfetta reciprocità dello scambio[434]. Quest'ultima è anche sottolineata grazie a degli accorgimenti stilistici, come i chiasmi πυρός : τὰ πάντα / πῦρ : ἁπάντων (in cui si alternano genitivo : nominativo / nominativo : genitivo) e χρυσοῦ : χρήματα / χρημάτων : χρυσός (oro : beni / beni : oro), e le congiunzioni correlative τε... καί. La similitudine ὅκωσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός esemplifica il medesimo gioco di forze, ora riferito al rapporto tra il χρυσός, che prende il posto del πῦρ, ed i χρήματα, che rappresentano i πάντα. Musti ha dimostrato come i χρήματα possano indicare qui non solo i "beni" o le "merci", ma anche le "monete"[435]; il suggerimento è certo sagace, benché probabilmente le "monete" soddisfino meno dei "beni" quel criterio di generalità a cui i χρήματα dovrebbero rispondere per poter rappresentare i πάντα nella similitudine.

La *conversio* del fuoco si presenta in tutta la sua valenza cosmologica nel fr. 31a[436], che descrive il dispiegarsi della differenziazione del mondo unicamen-

---

431 L'interpretazione "semantica" del fuoco aiuta tra l'altro a superare lo stridore tra l'affermazione di un "fuoco semprevivente, che era, è e sarà" e quella del fuoco che "per intervalli si spegne", dato che lo spegnimento suggerisce, altrimenti, l'idea dell'estinzione del fuoco. Al contrario, nel codice di comunicazione dei segnali col fuoco, le fasi di oscuramento sono altrettanto necessarie e significative come quelle di accensione (è appunto l'alternanza di entrambe a rendere il fuoco σημαντικόν); pertanto i μέτρα di spegnimento non equivalgono a fasi di cessazione del fuoco, ma a momenti dell'articolazione del messaggio. Pur essendo semprevivente (ἀείζωον), la presenza del fuoco non è costante, ma ritmica. Si noti inoltre che anche nel fr. 26 i verbi ἅπτομαι e ἀποσβέννυμι sono usati da Eraclito come "verbi tecnici" del fuoco in quanto elemento tecnologicamente gestito dall'uomo.

432 Sulla correttezza della *lectio* ἀνταμοιβὴ τά cfr. Kirk, ³1970, pp. 345 s.

433 Così Kirk, ³1970, p. 346, che aggiunge: "The exchanges of fire must obviously refer to the πυρὸς τροπαί described in fr. 31".

434 Cfr. Kahn, 1979, p. 146: "The polar movement between 'fire, all things' and 'all things, fire' finds a parallel in CXXIV (DK 10): 'from all things one and from one thing all'", e, *ibidem*: "[ἀνταμοιβή] suggests some principle of compensation or retribution: *antamoibe* may imply reward or punishment, or both at once. The term is perhaps an echo of Anaximander's phrase about elemental principles 'paying the penalty and making retribution to one another'".

435 Musti, 1983, pp. 231 ss. Lo storico, considerando l'occorrenza di ἀνταμοιβή, che significa "cambio" anche in senso economico e monetario, e di πῦρ, impiegato per la fusione dell'oro, riferisce la similitudine al procedimento tecnico del conio e di conseguenza opta per la resa di χρήματα come "monete". Per la datazione dell'introduzione della moneta ad Efeso, cfr. Picard, 1992, pp. 206 ss.

te a partire dal *πῦρ*: *πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ*. In primo luogo conviene soffermarsi sul valore di *τροπαί*[437]. La funzione di questi “rivolgimenti del fuoco” (*πυρὸς τροπαί*) sembra analoga a quella dello “scambio del fuoco” del fr. 90 (*πυρὸς ἀνταμοιβή*): con entrambe le espressioni viene descritta la dinamica attraverso cui il fuoco si fa altro a partire da se stesso, differenziandosi in una pluralità di enti. Se nel fr. 90 l’esito della differenziazione interna è la nascita dei *πάντα*, nel fr. 31a esso consiste nella formazione dei distinti costituenti cosmici: il mare, che a sua volta si dimezza (*τὸ μὲν ἥμισυ* [...], *τὸ δὲ ἥμισυ* [...]) in terra e folgore[438]. Qui dunque Eraclito si concentra sulla spinta centrifuga ovvero parcellizzante del processo articolatorio.

Il sintagma *πυρὸς τροπαί* è interessante anche a proposito della caratteristica autopoietica dell’unità articolata. A livello grammaticale, *πυρός* può essere inteso sia come genitivo oggettivo (rivolgimenti prodotti sull’oggetto ‘fuoco’) sia come genitivo soggettivo (rivolgimenti prodotti dal soggetto ‘fuoco’). Tuttavia, sul piano del contenuto, un genitivo oggettivo, che dunque veda nel fuoco soltanto il trasformato, spiegherebbe poco o nulla circa il concreto avvenimento delle *τροπαί*, in quanto non chiarisce chi o che cosa ne sia l’artefice e dunque come i “rivolgimenti” avvengano. Al contrario, la soluzione del genitivo soggettivo permette di scorgere nel fuoco stesso l’iniziatore del divenire cosmico, ovvero un *agente* cosmico che a partire dalla propria unità si articola in distinti: dapprima il mare, e poi per discernimento del ‘mare’ i due distinti ‘terra’ e ‘folgore’. D’altronde, anche l’esperienza comune suggerisce di scorgere nel fuoco un principio attivo in grado di trasformare se stesso e la materia, piuttosto che un corpo inerte plasmato da un agente esterno. Un indizio a favore di questa interpretazione è rappresentato dal probabile riecheggiamento esiodeo di 31b, dove la terra viene presentata allo stato liquido (“<la terra> si spande come mare [...]”)[439]: in Esiodo, responsabile dello scio-

436 A quanti, come Marcovich, 1978, pp. 204 s., negano la portata cosmologica di questo frammento, risponde validamente Kahn, 1979, p. 135: alcuni interpreti moderni sembrano vittime di una “overreaction” nei confronti delle interpretazioni storiche e dossografiche, la quale spesso induce a disconoscere la riflessione cosmologica anche laddove essa sia chiaramente presente.

437 Per *τροπαί* come immagine di separazione entro il processo articolatorio, cfr. cap. 4.3 *s.v.*, pp. 135 s.

438 Sul valore di *πρηστήρ* nella fisica greca arcaica e sulla sua analogia con il fuoco, cfr. Kahn, 1979, pp. 141–143.

439 Per le difficoltà testuali ed interpretative sollevate dal passo cfr. cap. 6.1, pp. 193 ss.

glimento della terra era appunto il fuoco[440]. Il πῦρ del fr. 31a rappresenta dunque non tanto l'oggetto trasformato, quanto il soggetto trasformatore di se stesso, secondo il carattere autopoietico dell'unità articolata. Più in generale, dai frammenti eraclitei emerge che qualunque intervento interessi il fuoco, esso è sempre esercitato dal fuoco stesso: in questo senso è indicativo il ricorrere della diatesi media per i verbi riferiti a πῦρ (fr. 30: ἁπτόμενον, ἀποσβεννύμενον; fr. 67: ἀλλοιοῦται, ὀνομάζεται).

Paradigmatico della natura del fuoco come principio attivo, e responsabile della *conversio*, è il fr. 66: *πάντα γὰρ τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ καὶ καταλήψεται*, "infatti, una volta sopraggiunto, il fuoco separerà e prenderà per sé tutte le cose"[441]. Invero, la traduzione più diffusa per questo frammento è che il fuoco "giudicherà e catturerà" tutte le cose, ovvero interpretando i due verbi quasi come un'endiadi. La traduzione qui proposta mira a sottolineare che, primariamente, κρίνω e καταλαμβάνω esprimono rispettivamente l'idea di divisione e di presa, e che solo più tardi[442] diventano anche verbi tecnici del procedere processuale[443]. Di conseguenza, è opportuno attribuire a ciascuno dei due verbi un valore specifico, sciogliendoli dall'endiadi in cui spesso gli interpreti li hanno legati. In questo modo, la doppia azione del πῦρ nei confronti dei *πάντα* emerge con vividezza: esso da un canto li discerne, ossia li volge in pluralità, dall'altro se ne appropria, ossia li unifica entro di sé[444]. Perfino nel fr. 65, tramandato da Ippolito insieme al 66, è possibile scorgere il rapporto unità-molteplicità tipico del modello articolatorio: "Chiamare il fuoco 'sazietà

---

440 Hes. *Th*. 867: "[...] così dunque si liquefaceva la terra (τήκετο γαῖα) alla vampa del fuoco splendente (πυρὸς αἰθομένοιο)".

441 Reinhardt, [4]1985, pp. 163 ss., si pronuncia sull'inattendibilità del fr. 66 attribuendolo alla fonte, Ippolito. Pur essendo condivisibile il rifiuto della teoria dell'ἐκπύρωσις, per la quale tradizionalmente gli interpreti hanno trovato un forte sostegno nel passo in oggetto, tuttavia non è prudente (né tantomeno necessario) espungere questo frammento, che è consono in generale con il pensiero di Eraclito, ed in particolare con la sua risemantizzazione di πῦρ.

442 Secondo Reinhardt, [4]1985, pp. 164 ss., il significato di καταλαμβάνω come "catturare" non è plausibile per l'epoca di Eraclito. Diversamente, κρίνω acquista valore giuridico già in età arcaica, come indica la reggenza dell'accusativo δίκην (o pl. δίκας); cfr. ad esempio Hdt. II, 129,4–5; A. *Eu*. 433 e 682. Non è da escludere che l'ambiguità tra "giudicare e catturare" da una parte e "separare e prendere" dall'altra sia intenzionale.

443 Kahn, 1979, p. 272 traduce κρίνω con "to distinguish". Coerentemente con le idee base di "separazione" e "presa" è anche possibile una traduzione dei due verbi con "discernere" e "comprendere", cosa che accentuerebbe la natura intelligente del fuoco eracliteo.

fame' significa [...] che in esso sono inerenti le tensioni opposte: quella di godere della propria pienezza ignea (*unità*) e quella di stancarsene e privarsene cambiando stato (*molteplicità*)"[445].

L'occorrenza di πῦρ nel fr. 67 non è certa[446]; tuttavia questa *lectio* è particolarmente plausibile per una serie di ragioni, quali la centralità del fuoco entro la riflessione eraclitea, il confronto con altri testi[447], l'eventualità di un'aplografia tra ὅκωσπερ e πῦρ con conseguente omissione della seconda parola, e la testimonianza di Ippolito[448]. Accogliendo dunque questa integrazione si ottiene: ὁ θεὸς [...] ἀλλοιοῦται δὲ ὅκωσπερ <πῦρ>, ὁπόταν συμμιγῆι θυώμασιν, ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἑκάστου, "il dio [...] si altera come <il fuoco>, qualora si mescoli agli incensi, prende nomi secondo l'aroma di ciascuno"[449]. Anche in questo caso, il fuoco evidenzia la natura composta della sua unità: in un solo fuoco infatti si mescolano bruciando molti incensi, secondo il moto che procede dai molti all'uno; d'altro canto, in questo modo ciò che prima era unitario si mostra ora nella differenziazione fenomenica degli aromi, secondo il moto che va dall'uno ai molti. Il movimento doppio della *conversio* non proviene al fuoco dall'esterno, ma gli è immanente. Ciò conferma il πῦρ come principio autopoietico: esso non è né oggetto articolato (in senso passivo), né soggetto articolante (in senso attivo), ma rappresenta il principio auto-articolantesi (in senso riflessivo), come espresso da ἀλλοιοῦται[450]. Sul verbo ὀνομάζεται, "prende nomi", che significativamente occorre laddove l'unità si è mutata in una pluralità, si torna nel cap. 6.1 (pp. 212 s.).

---

444 Come già osservato a proposito del fr. 31 a, anche per il fr. 66 non vi sono ostacoli all'interpretazione cosmologica, *contra* Marcovich, 1978, p. 304: "ci muoviamo dunque in una sfera *teologica* piuttosto che cosmologica, e l'atmosfera è un misto di *naïf* e folklorico: 'Un bel giorno verrà il Fuoco, all'improvviso, per giudicare tutti gli uomini e condannare i malfattori (leggi: gli Efesî crapuloni [...])'" (corsivo dell'autore).

445 Così Mondolfo, citato in Diano-Serra, ^{4}1993, p. 189 (corsivo mio).

446 <πῦρ> è integrazione di Diels. In luogo di πῦρ sono state proposte le integrazioni ἀήρ, μύρον, ἔλαιον, οἶνος, θύωμα, etc. (cfr. Kirk, ^{3}1970, pp. 191–197); Kahn, 1979, pp. 279 s., reputa sbagliato integrare un soggetto.

447 Cfr. Pi. fr. 129,9 S: αἰεὶ .. θύματα μειγνύντων πυρὶ τηλεφανεῖ [...].

448 Ippolito sostiene che il fr. 67 era ἐν δὲ τούτωι τῶι κεφαλαίωι insieme ai frr. 64 e 66, ossia in un contesto che suggerisce il riferimento al fuoco.

449 Il fuoco produce mutevoli aromi, dunque intendo ἡδονή come *nomen rei actae* ("profumo", "aroma"), e non come *nomen actionis* ("predilezione", "gusto", per cui il senso sarebbe che "il fuoco prende nomi secondo il gusto di ciascuno"). Cfr. Marcovich, 1978, p. 290; *contra* Kahn, 1979, p. 280.

450 Sul verbo offre un utile *excursus* Kirk, ^{3}1970, pp. 189–191.

A conclusione dell'esame delle occorrenze di πῦρ si può anche considerare, data l'affinità tematica, quella di καπνός. Kirk suggerisce che il fr. 7 (εἰ πάντα τὰ ὄντα καπνὸς γένοιτο, ῥῖνες ἂν διαγνοῖεν, "se tutte le cose esistenti diventassero fumo, le narici le distinguerebbero") rappresenti una situazione opposta a quella descritta nel fr. 67: se in questo viene posta in primo piano la diversificazione dell'unità del fuoco, in quello al contrario "Heraclitus says that if all things were reduced to the single visual appearance of smoke, yet the nostrils would smell out differences between them" [451]. Letto nella prospettiva del modello articolatorio, dunque, il fr. 7 esemplifica il moto che procede dai molti all'uno, giacché la varietà del fenomenico (πάντα τὰ ὄντα) è immaginata raccogliersi tutta nel fumo. Data la sua natura composta, il fumo serba in sé la traccia dei πάντα, tanto che le narici sanno distinguerli gli uni dagli altri (διάγιγνώσκω) fiutandolo.

κόσμος. Circa l'unitarietà del κόσμος nel cap. 2.1 (pp. 35 s.) sono stati ricordati i frr. 30 (κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἁπάντων [...]) e 89 (ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι). Strettamente connesso con il fr. 89 è il fr. 75 (καθεύδοντας ἐργάτας εἶναι καὶ συνεργοὺς τῶν ἐν τῶι κόσμωι γινομένων), dal quale emerge che anche chi si comporta come se avesse un'intelligenza sua propria (cfr. fr. 2) collabora in realtà allo stesso κόσμος, perché questo è l'unico esistente. Le caratteristiche della *conversio* e dell'autopoiesi sono già state considerate *s.v.* πῦρ in forza della similitudine tra fuoco e cosmo istituita nel fr. 30. In particolare, circa il carattere autopoietico del κόσμος nel fr. 30, che "né qualcuno tra gli dei né qualcuno tra gli uomini ἐποίησεν", Kahn ricorda che siamo di fronte ad un "[...] denial of any fundamental duality between a generated world order and the eternal source from which it arises or the ruling intelligence by which it is organized. Insofar as the *kosmos* is made, it is self-made; insofar as it is organized, it is self-organized"[452].

Vale la pena di sottolineare come il rapporto uno-molti proprio dell'unità articolata sia insito nel significato stesso della parola κόσμος. Infatti l'‘ordinamento' implica di per sé una struttura complessa ma unitaria: il κόσμος è "una sorta di composizione"[453]. Si è già ricordato[454] che, all'epoca di Eraclito, il significato di κόσμος come "ordine del mondo" e dunque "mondo", "universo"

451 Cfr. Kirk, ³1970, p. 195.

452 Kahn, 1979, p. 134. Cfr. *idem*, 1960, p. 225 "there is no κοσμήτωρ, for the world order has its own unique, self-governing wisdom (ἓν τὸ σοφόν)".

è solo *in statu nascendi*. Kahn, indagando l'uso di κόσμος nel linguaggio filosofico, insiste a ragione sul fatto che "il κόσμος dei filosofi è 'ordinamento' di tutte le cose, nel quale ogni potenza della natura ha la propria funzione ed i propri limiti stabiliti [...], il termine implica un'unità sistematica in cui diversi elementi sono combinati o 'composti'"[455]. Benché l'occorrenza del fr. 30 evidenzi un'accezione cosmologica, la parola è ancora sentita da Eraclito in profonda dipendenza dal significato originario e di base (la cui presenza latente è verosimile anche nei frr. 75, 89 e 124), come viene ribadito sin da Gomperz[456]. Secondo Verdenius[457], κόσμος va tradotto in Eraclito come "Weltgefüge", e rappresenta un equivalente di λόγος.

θεός. L'affinità tra θεός e λόγος non è nuova agli interpreti[458]. Nel cap. 1.2 *s.v.* θεός (p. 11) si è formulata l'ipotesi che la divinità di Eraclito, a tratti così diversa da quella tradizionale, sia affine piuttosto a quella di Senofane[459], un sapiente a lui ben noto. A proposito dell'unicità e della validità universale del dio, nel cap. 2.1 (p. 36) è stato ricordato il fr. 67, dove la divinità racchiude e ricompone in sé tutti gli aspetti contraddittori della realtà: ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός [...], "il dio (è) giorno notte, inverno estate, guerra pace, sazietà fame [...]"[460].

453 Kirk, ³1970, p. 312, dove si trovano anche esempi di κόσμος nel senso di "ordine" nella lingua arcaica. Sul significato di κόσμος cfr. soprattutto Kahn, 1960, pp. 219 ss. Heidegger, 1993, p. 109 afferma: "[...] κόσμος non indica innanzitutto l'essente nella sua totalità, bensì l'accordo della compagine strutturata dell'essente [...]"; il filosofo riconosce tale caratteristica di κόσμος anche nell'occorrenza dell'enigmatico fr. 124.

454 Cfr. cap. 1.2, p. 20.

455 Kahn, 1960, pp. 222 e 229; cfr. anche pp. 188–189.

456 Gomperz, 1887, p. 12, arriva ad ipotizzare che, proprio perché Eraclito intende κόσμος primariamente come "ordinamento", egli avverte l'esigenza di accompagnarlo con un genitivo generalizzante come ἁπάντων quando con la stessa parola vuole indicare il "mondo". Sempre a proposito del fr. 30, Kahn, 1960, p. 223 commenta che "κόσμος va inteso come riferito all'intera sequenza delle condizioni del mondo, non ad una sola di loro"; cfr. *idem*, 1979, p. 133: "[...] the older, literary sense of *kosmos* is a natural starting point, since Heraclitus does not write in a technical language and the new 'cosmological' sense of *kosmos* is itself the heir to all these older nuances of the word".

457 Verdenius, 1966, p. 91.

458 Cfr. ad esempio Kirk, ³1970, pp. 188 s.; Stokes, 1971, p. 106; Kraus, 1987, pp. 123–126.

459 Sull'analogia della divinità enoteista di Senofane ed Eraclito, cfr. Gemelli Marciano, 2005, pp. 125–134, la quale considera il contesto storico-culturale dei possibili rapporti tra la religione persiana e quella dei due sapienti ionici della fine del VI sec. a.C.

Similmente, nel fr. 102 si legge: τῶι μὲν θεῶι καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια [...], "mentre per il dio tutte le cose sono belle, buone e giuste [...]"; la divinità dunque, al contrario dell'uomo, possiede una comprensione unificante del fenomenico. Questi elementi sono coerenti con l'interezza che contraddistingue il dio secondo Senofane (οὖλος [...] οὖλος [...] οὖλος [...], fr. 24). Coerentemente con questo uso di θεός, anche dall'occorrenza dell'aggettivo corrispondente, θεῖος, risulta che al divino competono portata e validità universali: [...] τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται, "tutte le leggi umane sono nutrite dall'unica divina: (questa) può tutto ciò che vuole, e basta e avanza per tutte"[461] (fr. 114).

Nei testi appena ricordati si riscontra anche il movimento doppio della *conversio* e la caratteristica autopoietica. Dopo aver stabilito, attraverso una copula sottintesa, l'equivalenza tra il θεός da una parte e la differenziazione della realtà fenomenica dall'altra, il fr. 67 chiarisce tale rapporto grazie alla similitudine con il fuoco che, "commisto agli incensi, si trasforma come <il fuoco>, qualora sia commisto agli incensi, prende nomi a seconda dell'aroma di ciascuno". In virtù di tale similitudine, le considerazioni svolte circa il fr. 67 *s.v.* πῦρ valgono anche per θεός: il dio pertanto è capace di trasformare se stesso (ἀλλοιοῦται), ossia la propria unità, in molti, auto-determinando la propria struttura. Per converso, il fr. 102 illustra la capacità del dio (e l'incapacità umana) di superare l'apparente distinzione tra le cose: mentre per lui tutte le cose sono indistinte (e cioè belle, buone e giuste), l'uomo invece le differenzia e categorizza le une rispetto alle altre, fino a giustapporle come antitetiche e a reputarne alcune giuste, altre ingiuste. La circolarità dei due moti della *con-*

---

460 Vi è ampio consenso sul fatto che le coppie di opposti indicano l'unità del dio. Fränkel, 1955, p. 238 ha giustamente osservato che le quattro coppie antitetiche sono soltanto esempi, rappresentativi della realtà fenomenica in generale, affermazione con la quale la critica è oggi sostanzialmente d'accordo; cfr. Kirk, [3]1970, p. 201. Kahn, 1979, pp. 278 s. mette in rilievo che il frammento parla dell'unità di tutte le coppie antitetiche, e in Diano-Serra, [4]1993, p. 141 si legge: "[...] che l'opposizione sia il modo d'essere di *tutte* le cose è significato dalla figura circolare del chiasmo" (corsivo dell'autore), riferendosi al chiasmo delle prime due coppie antitetiche.

461 La traduzione proposta da Mourelatos, 1965, p. 265 è: "[...] for all human laws are under wardship to one, the divine (law); for it rules as far as it wills and protects all (laws) and prevails over (them)". Lo studioso intende i verbi τρέφονται, κρατεῖ, ἐξαρκεῖ e περιγίνεται alla luce degli usi omerici ed esiodei (cfr. ivi, pp. 261 ss.), ed in particolare τρέφομαι come "essere sotto la tutela di", "essere protetto da".

versio è riscontrabile nel fr. 114. Qui la spinta disgiuntiva, ossia orientata dall'uno ai molti (cfr. fr. 67), è testimoniata dal fatto che dall'unica legge divina deriva il profluvio delle leggi umane, mentre quella congiuntiva, orientata dai molti all'uno (cfr. fr. 102), è sancita nella prima parte del frammento dalla regola che "per fare un discorso *con senso* bisogna riporre le proprie forze nel *consenso* di tutte le cose": un imperativo di cui poi il paragone con la legge divina è esemplificativo.

πόλεμος. Riguardo a πόλεμος, come anche riguardo a πῦρ, si possono avanzare soltanto delle ipotesi sul perché Eraclito lo reputi idoneo a rappresentare il principio dell'articolazione. In base al nostro senso comune, la guerra si presta indubbiamente ad esemplificare la forza di divisione, ma non altrettanto può dirsi di quella di unione. A questo proposito è forse d'aiuto rileggere con uno sforzo di concretezza le scene belliche in Omero, e riflettere su cosa significasse una guerra combattuta nel mondo antico: dapprima gli eserciti nemici si fronteggiano come i tipici opposti eraclitei; ma presto le schiere si penetrano l'un l'altra e si confondono in una mischia indistinta, gli avversari combattono corpo a corpo, sangue diverso si mescola per terra[462]. In *Il.* XVIII, 309 al dio della guerra è attribuito proprio l'aggettivo ξυνός (ξυνὸς Ἐνυάλιος). A proposito della funzione che Eraclito attribuisce a πόλεμος, alcuni interpreti hanno sottolineato come la guerra, nel mondo antico, costituisca in effetti un elemento di aggregazione sociale ed un fattore importante nella nascita dei gruppi socio-politici[463].

A prescindere da simili ipotesi, il dato testuale è che πόλεμος è contrassegnato da Eraclito con lo stesso aggettivo riferito a λόγος (fr. 2), "comune":

462 Considerazioni simili in Bremer, 1996, p. 85.

463 Cfr. Bremer-Dilcher (in corso di pubblicazione), p. 29: "Ausgangspunkt ist die Ambivalenz des Krieges, der sowohl differenzierend (B53) als auch zusammenführend wirkt (B80). Krieg (πόλεμος) führt zusammen und ist allen 'gemeinsam' (ξυνός) […]. So erscheinen Krieg und Zwist nicht nur als Prozesse politischer Desintegration und sozialer Dissoziation, sondern als elementare Akte der Herstellung von Gemeinsamkeit […]. Die Polis ist das Paradigma eines in sich differenzierten Ganzen, das seine Struktur durch den Krieg gewinnt". Cfr. già Gomperz, 1887, p. 21: "der Krieg ist nicht, wie der oberflächliche Schein dies lehrt und das gemeine Vorurteil voraussetzt, ein die Menschen spaltendes, ihre Gemeinschaft auflösendes, ein trennendes und zersetzendes Element; der 'König und Vater' aller Dinge hat vielmehr auch die menschliche Gemeinschaft erst geschaffen, sie der Zucht unterworfen und die Segnungen geordneten Staatslebens und friedlichen Verkehrs über weite Regionen der Erde verbreitet" (cfr. anche ivi, pp. 15–16).

εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνόν [...], "ma occorre sapere che la guerra è comune [...]" (fr. 80). La guerra è presentata come *origo et fons* di tutte le cose o di tutti gli uomini, come dichiara l'inizio del fr. 53: πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς [...], "la guerra è padre di tutte le cose (o di tutti gli uomini), di tutte (tutti) è il re [...]". Da questi due frammenti si comprende anche la natura articolata di πόλεμος. Nel fr. 53, se l'*incipit* chiarisce il πόλεμος come matrice comune rispetto ai πάντα, il seguito sostiene: [πόλεμος] τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους, "[la guerra] mostra gli uni come dei, gli altri come uomini, rende gli uni schiavi, gli altri liberi". La reggenza della guerra sul mondo, dunque, non si configura come condizione statica, bensì come azione, e precisamente come azione che produce gli opposti fenomenici[464]. Come il fuoco del fr. 31a si muta dapprima in mare, e in seguito per metà in terra, per metà in folgore (τὸ μὲν ἥμισυ [...], τὸ δὲ ἥμισυ [...]), similmente la guerra fende in due un'unità originaria (τοὺς μέν [...] τοὺς δέ), producendo le due antitesi "dei *vs* uomini" e "schiavi *vs* liberi". Il chiasmo con cui sono incrociati i poli positivi e quelli negativi delle due coppie antitetiche (dei : uomini / schiavi : liberi) suggerisce probabilmente la mera apparenza della loro contrarietà, ed allude alla *coincidentia oppositorum* entro l'unità del πόλεμος.

Il fr. 80 costituisce una valida descrizione del modello articolatorio. La scansione è analoga a quella del fr. 53: dapprima ci si concentra sull'aspetto unitario ribadendo la validità universale del πόλεμος ("bisogna sapere che la guerra è comune [ξυνός]"), mentre in un secondo momento è posto in risalto l'aspetto opposto e complementare, quello della disgiunzione, attraverso il ricorso a due immagini della divisione insita nel processo articolatorio ([...] καὶ δίκην ἔριν [...], "[...] e che la giustizia è contesa [...]")[465]. Tuttavia è verosimile che qui, a differenza del fr. 53, Eraclito presenti anche una sintesi dei due aspetti: [...] καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεών, "[...] e che tutte le cose vengono ad essere secondo contesa e necessità". Infatti, la generazione dei πάντα sembra essere ricondotta alla divisione, rappresentata dal sintagma κατ' ἔριν, ed all'unione, espressa in καὶ χρεών. Le ragioni dell'identificazione della "contesa" con la forza di divisione risultano evidenti: la "contesa" semina tra i con-

464 A questo proposito va notato che probabilmente il verbo δείκνυμι è qui usato come sinonimo di ποιέω, giacché col doppio accusativo esso può significare appunto "rendere". Cfr. le puntuali osservazioni di Marcovich, 1978, p. 104.

465 Per l'esame di δίκη ed ἔρις come immagini di divisione, cfr. cap. 4.3, rispettivamente pp. 129 ss. e p. 135.

tendenti una discordia che li separa l'uno dall'altro, la "lite" li oppone inesorabilmente, senza costituire quel potenziale fattore di aggregazione sociale che invece è stato scorto in *πόλεμος*. Meno evidenti sono gli indizi circa *κατὰ χρεών* come forza coesivo-unificante, orientata cioè dai molti all'uno. Tali indizi sono tre. A livello formale, accogliendo *χρεών* come riecheggiamento dell'universalità di *πόλεμος* si ottiene di nuovo un chiasmo, figura particolarmente amata e funzionalizzata da Eraclito; infatti il frammento, nel suo complesso, presenterebbe dapprima l'aspetto unificante (*πόλεμος ξυνός*), poi l'aspetto dividente (*δίκη καὶ ἔρις*), ed infine, coerentemente con questo quadro, il divenire dei *πάντα* secondo divisione (*ἔρις*) e unità (*χρεών*); dunque gli elementi del chiasmo sarebbero 'unità : divisione / divisione : unità'. A livello linguistico, è ammissibile che *χρεών* sia in rapporto con il *χρή* iniziale del periodo, che difatti obbligava a conoscere appunto la natura "comune" del *πόλεμος*. Infine non è da escludere una ripresa di Anaximand. fr. 1: [...] *καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών* [...], "[...] e l'estinzione viene a loro secondo necessità [...]"[466]. Infatti, Anassimandro ha appena descritto la prevaricazione mediante la quale "le cose che sono" vengono ad essere, rompendo l'equilibrio iniziale del non-delimitato, l'*ἄπειρον*, e spiega a questo punto come, per converso, l'estinzione di tali enti ripristina *κατὰ τὸ χρεών* lo *status quo ante*. Sembra dunque che l'estinzione costringa gli enti ad un ritorno all'unità, ossia ad essere riassorbiti in seno all'*ἄπειρον* originario. La ripresa da parte di Eraclito dell'insolita espressione (*κατὰ*) *χρεών* potrebbe alludere proprio a questo passaggio.

Vi sono anche altre immagini dell'unità articolata, alle quali tuttavia Eraclito ricorre con minore assiduità rispetto a quelle sopra considerate, sicché il loro ruolo appare di secondo piano. Soprattutto, per tali parole non è documentata alcuna risemantizzazione, in quanto nei frammenti a nostra disposizione non si riscontrano contesti d'uso difformi rispetto a quelli precedentemente attestati[467].

ἁρμονίη. La parola occorre tre volte nel *corpus*: fr. 8 *τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν*, "convergendo ciò che si contrappone e dalle cose divergenti il più bel collegamento"; fr. 51 *οὐ ξυνιᾶσιν ὅκως*

466 Sulle riprese di Anassimandro da parte di Eraclito cfr. Bröcker, 1968.

467 Ma non è da escludere che tale impressione sia dovuta allo stato frammentario dei testi a disposizione.

διαφερόμενον ἑωυτῶι ὁμολογέει· παλίντονος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης, "non comprendono come quanto diverge concorda con se stesso: collegamento di opposta tensione come (quello) dell'arco e della lira" (su παλίντονος cfr. p. 123), e fr. 54 ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων, "il collegamento inevidente è più forte di quello evidente".

In nessuno dei tre casi vi è ragione di dubitare del fatto che il significato della parola sia quello di "(elemento di) collegamento", "(elemento di) connessione", (cfr. Chantraine *s.v.*, "cheville", "joint"), in continuità con la semantica della radice ἀρ-[468]. Il significato originario non è dunque musicale, ma ha a che fare con l'attività artigianale e più in particolare con la τέχνη della carpenteria: in Omero, ἁρμονία designa l'elemento di collegamento strutturale tra le travi di un'imbarcazione[469]. È ancora in questo senso che Eraclito impiega ἁρμονίη come immagine di congiunzione dei πάντα, una funzione, questa, di certo meno plausibile in base al successivo significato musicale.

Secondo Kirk, nei frr. 8 e 51 ἁρμονίη non vale "elemento di collegamento", ma deve già aver assunto la sua prima accezione musicale, quella di "scala". Il motivo è che, nel primo frammento, ἁρμονίη è accompagnata dall'aggettivo κάλλιστος, considerato dallo studioso come una caratterizzazione squisitamente estetica; nel secondo dal sostantivo λύρη, ossia uno strumento musicale[470]. In realtà non sono reperibili attestazioni preclassiche della parola in accezione indubbiamente musicale; le prime accezioni semi-tecniche si trovano solo all'epoca di Pindaro[471]. Il fr. 51 è l'unico in cui ἁρμονίη occorre insieme ad una parola dell'area semantica musicale, la lira. Ma, poiché con la lira compare anche l'arco, l'accezione musicale di ἁρμονίη può essere ragionevolmente messa in dubbio[472]. Bisogna credere piuttosto che l'analogia tra i due manu-

468 Sugli esiti di questa radice, ad esempio nei verbi ἀραρίσκω, ἁρμόζω, ἁρμόττω, etc., cfr. Stokes, 1971, pp. 95 ss.; Laspia, 1997, pp. 15–20.

469 Hom. *Il.* V, 60 s.; *Od.* V, 248 e 361 (da questa accezione deriva anche quella assunta da ἁρμονία in *Il.* XXII, 255, "patto", "accordo"; cfr. inoltre Hdt. II, 96,2; Ar. *Eq.* 533).

470 Qui di seguito le motivazioni di Kirk, ³1970. Per il fr. 8: "[...] The use of καλλίστην can only be described as decorative [...]. In any case the epithet is unsuitable as a description of a ἁρμονία unless this word bears its musical sense; for Heraclitus it could only mean 'scale', and one could not say that 'the fairest scale is formed out of different notes'" (ivi, p. 220). Per il fr. 51: "Yet in spite of the mention of the lyre in this fragment, it is out of the question that ἁρμονίη should have its special musical application here" (ivi, p. 208). L'accezione di "accordo musicale" è sicuramente più tarda, cfr. *ibidem* (ma l'osservazione è già in DK, riferita ad Heraclit. fr. 8).

471 Pi. fr. 140b S (v. 2), ed eventualmente *P.* VIII, 68; cfr. anche Pratin. fr. 6 (Snell, Kannicht).

fatti della lira e dell'arco si fondi sulla loro struttura materiale, che è in effetti paragonabile: entrambi sono costruiti congiungendo due bracci, detti in ambo i casi πήχεις, per mezzo di un "elemento di collegamento" (quello della lira si chiama ζυγόν), e in seguito fissando alle estremità della stuttura ottenuta una ovvero più corde che rimangano così in tensione[473]. Se il paragone poggia dunque sulla struttura materiale, ἁρμονίη vale appunto come l'"(elemento di) collegamento" con il quale entrambi i manufatti sono realizzati. In definitiva, il significato tradizionale presenta innegabili vantaggi rispetto a quello musicale: esso è meglio documentabile sul piano storico-linguistico, giustifica l'accostamento dell'arco e della lira, ed infine è più coerente con un aggettivo quale ἀφανής, "inevidente" (fr. 54), che nega espressamente qualunque sfera percettiva[474].

Il riconoscimento di ἁρμονίη come immagine di unità articolata non è suggerito solo dal significato-base della parola come "(elemento di) collegamento", che implica l'unione di elementi altrimenti indipendenti, ma anche dal senso dei frammenti eraclitei, specie 8 e 51, che rappresentano con chiarezza le due forze di segno opposto e contrario tipiche dell'articolazione[475]. La costruzione formale del fr. 8 abbina in due coppie antitetiche (ἀντίξους / συμφέρω e διαφέρω / ἁρμονίη)[476] la spinta alla disgiunzione e quella alla congiunzione, come si è già evidenziato nel cap. 4.1 (p. 106) marcando il testo con i segni + e –. La complementarità dei due moti è sottolineata dal chiasmo che le stringe: infatti, i due elementi centrali συμφέρω e διαφέρω, pur appartenendo a due distinte coppie antitetiche, sono abbinati per via della loro morfologia e del conseguente richiamo fonico (cfr. fr. 10, συμφερόμενον / διαφερόμενον). Dunque, ad un diverso livello di lettura si rivela una terza cop-

472 Kahn, 1979, p. 196 s. propone un'accezione contemporaneamente musicale per la lira ed artigianale per l'arco, tuttavia neanche questa (antieconomica) interpretazione appare necessaria.

473 Sul paragone strutturale dell'arco e della lira cfr. anche McIntosh Snyder, 1984. Colli, 1975 e Bremer, 1996, p. 88 hanno sottolineato che arco e lira sono entrambi oggetti di Apollo, dio della musica e della guerra.

474 Secondo Stokes, 1971, p. 98 va ricondotto alla ἁρμονίη, intesa come "(elemento di) collegamento", anche il verbo ἅπτομαι usato in Heraclit. fr. 26 per esprimere appunto il "contatto" tra i due opposti della vita e della morte.

475 Tuttavia nemmeno il fr. 54 risulta estraneo a tale concezione, poiché ribadisce che l'esperienza, da sola, non è sufficiente a riconoscere l'unità latente delle cose.

476 Sul valore del verbo ξέω, "levigare", "esercitare frizione" cfr. Heidegger, 1993, p. 96: "muoversi avanti e indietro andando in senso contrario".

pia di opposti, che attraversa la struttura chiasmatica come un (pur antitetico) *trait d'union*. Anche nel fr. 51 i due verbi di segno +, indicanti unione (ξυνίημι, ὁμολογεῖν[477]), sono alternati dal verbo di segno –, indicante divisione (διαφέρω). La coalescenza delle due forze dell'articolazione è riassunta nell'attributo di ἁρμονίη, *παλίντονος*[478].

Per la teoria della conoscenza eraclitea, che insiste sulla necessità di riconoscere l'invisibile unità del reale[479], l'ἁρμονίη come "collegamento" svolge un ruolo fondamentale: "il collegamento inevidente è più forte dell'evidente" (fr. 54). Eraclito mette frequentemente in guardia contro il pericolo di non riconoscere l'unità dei distinti, siano anche tra loro opposti. Spesso a fuorviare sono proprio i nomi che gli uomini attribuiscono alle cose. Ad esempio, nel cerchio (fr. 103), ciò che viene comunemente chiamato 'principio' e 'termine' della circonferenza in realtà coincide. Similmente, la via in su e in giù, oppure di andata e di ritorno[480], è "una e la stessa" (fr. 60). Sia il fr. 103 che il fr. 60 indicano che, a non riconoscere l'unità, ossia a tenere distinti il principio ed il termine della circonferenza oppure la salita e la discesa, ci si comporta come Esiodo, che considera alcuni giorni fasti ed altri nefasti dimenticando che "la natura di ogni giorno è una" (fr. 106); o ancora come gli uomini, che considerano alcune cose giuste ed altre ingiuste, laddove "per il dio tutte le cose sono belle e giuste" (fr. 102).

---

477 Circa il fr. 51 è doveroso ricordare che vi è disaccordo circa la *lectio* corretta. Il verbo ὁμολογέει, riportato da Ippolito, è accolto da DK e Kahn, 1979, p. 195. Esso è tuttavia emendato da altri interpreti con συμφέρεται (ovvero ξυμφέρεται), sulla scorta di Pl. *Sph.* 242e, *Smp.* 187a; cfr. Kirk, [3]1970, pp. 205 s., Marcovich, 1978, pp. 85 s., e Diano-Serra, [4]1993, p. 127. Quest'ultimo osserva (*ibidem*): "anche se si preferisse ὁμολογέει nulla cambierebbe per il significato del frammento", e ciò vale anche per l'interpretazione del frammento qui proposta.

478 Alcuni editori, tra cui DK, optano per *παλίντροπος*, composto da *τρέπω* (secondo Hippol. *Haer.* IX 9,2; Plu. *de tranq. an.* 473f [tutti i codd. tranne D], *de an. procr. in Tim.* 1026b); altri appunto per *παλίντονος*, dunque un composto da *τείνω* (secondo Plu. *de Iside et Osiride* 369b, *de tranq. an.* 473f [cod. D]; Porph. *Antr.* 29). A favore di *παλίντονος* depone il fatto che questo è un epiteto tradizionale di *τόξον* (cfr. Marcovich, 1978, p. 86; LSJ *s.v.*). Al di là delle difficoltà filologiche, e a livello puramente semantico, entrambi gli aggettivi suggeriscono la perfetta, per così dire "palindromica" complementarità tra le due forze equivalenti, quella di disgregazione e quella di integrazione.

479 Cfr. cap. 6.2.

480 *ἄνω κάτω*, all'epoca di Eraclito, può voler dire appunto tanto "in su ed in giù" quanto "di andata e di ritorno"; entrambi i sensi richiamano l'attributo di ἁρμονίη, *παλίντονος*.

νόμος. In un articolo apposito, Mourelatos ha sostenuto che nel fr. 114 νόμος sia una metafora per il λόγος ξυνός[481]. Nel frammento νόμος ha due occorrenze. Nella prima, esso è adottato come esempio dell'idea di ξυνός ([...] ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῶι ξυνῶι πάντων, ὅκωσπερ νόμωι πόλις [...]), che è già attributo di λόγος nel fr. 2. Nella seconda occorrenza si fa ricorso a νόμος per illustrare il rapporto uno-tutti vigente tra l'unica legge divina e tutte le leggi umane che da essa derivano. ([...] τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου [...]). νόμος è messo in relazione al rapporto ἕν-πάντα anche nel fr. 33 (νόμος καὶ βουλῆι πείθεσθαι ἑνός), che insegna appunto come la volontà di un singolo, in qualità di legge, debba valere per tutti. Circa il fr. 44 (μάχεσθαι χρὴ τὸν δῆμον ὑπὲρ τοῦ νόμου ὅκωσπερ τείχεος), Hammer osserva come il paragone con le mura cittadine indichi nel νόμος "l'unità e la coesione interna sulle quali poggia la πόλις"[482]; inoltre, sulla scorta della sua analisi del fr. 114, lo studioso insiste sul concetto di unità (ξυνός) che è alla base del paragone eracliteo tra νόμος, νόος e λόγος[483]. Se da un lato l'aspetto unitario del νόμος, ampiamente rilevato dagli interpreti, è ben documentato dai frammenti, dall'altro non è da escludere che l'altro aspetto necessario dell'unità articolata, ossia l'istanza separatrice, riposi sul significato primario di νόμος come "ciò che compete a ciascuno", conformemente al verbo νέμειν "distribuire", "spartire", "parcellizzare". Se il νόμος eracliteo è effettivamente memore di questo significato originario, allora si è di fronte a un nuovo sodalizio tra la forza congiuntiva e quella disgiuntiva, corrispondenti alla *conversio* dell'unità articolata.

σύναψις. La parola conta un'unica occorrenza, quella del fr. 10: συνάψιες ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾶιδον διᾶιδον, καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα[484]. Il suo significato letterale è quello di un *nomen actionis*, dunque "azione del mettere insieme". Snell traduce συλλάψιες (= DK συνάψιες) come *Zusammenfassung*, ma nel senso di un *nomen rei actae*[485]. Il frammento

481 Mourelatos, 1965, p. 259, p. 266.

482 Hammer, 1991, p. 102.

483 Ivi, pp. 108 ss., p. 116.

484 Il dibattito filologico circa συνάψιες contempla due differenti *lectiones*. Una è appunto συνάψιες, composto di ἅπτω (come intendono DK); l'altra è συλλάψιες (att. σύλληψις), composto di λαμβάνω (come suggerisce Snell, 1989, pp. 59–64, seguito da Kirk, [3]1970, pp. 167–179, Marcovich, 1978, pp. 69–75, Kahn, 1979, p. 281 ss.). Poiché entrambe le *lectiones* sono ammissibili come immagini di unione, in questo contesto e per l'interpretazione generale del frammento che qui viene proposta non è rilevante che si prenda posizione a favore dell'una o dell'altra *lectio*.

risulta fondamentale per la comprensione dell'unità articolata. Le tre coppie antitetiche che seguono συνάψιες non sono generici esempi di unità degli opposti, come invece è ad esempio nei frr. 67 e 88: su questo punto la critica è praticamente unanime[486]. Nella prospettiva del modello articolatorio, tali coppie esprimono le due forze costituenti dell'articolazione: da un lato quella di integrazione (ὅλα, συμφερόμενον, συνᾶιδον), dall'altro quella di disgregazione (οὐχ ὅλα, διαφερόμενον, διᾶιδον); ciascun membro della coppia è di segno uguale e contrario rispetto all'altro, i due moti si completano a vicenda nel processo dell'articolazione (qui espresso da σύναψις).

Il fr. 10 offre varie possibilità di traduzione, determinate dalle differenti possibilità di intendere *a)* la funzione logica e *b)* l'esatto significato della parola d'*incipit*, συνάψιες. La funzione logica (punto *a)* può essere sia di soggetto sia di predicato, ma, a partire da Snell, i principali interpreti di Eraclito hanno inteso συνάψιες come soggetto, e dunque le successive voci (sostantivate) come nomi del predicato[487]. Questa soluzione è in effetti la più plausibile. La traduzione che risulta dalla fortunata interpretazione di Snell è dunque: "συνάψιες (sono) interi e non interi, convergente divergente, consonante dissonante, e da tutte le cose una e da una tutte le cose". Nondimeno, è possibile anche una terza soluzione sintattica, secondo la quale συνάψιες non assolve una funzione *stricto sensu* grammaticale, ma funge piuttosto da voce introduttiva ("the topic upon which the following pairs will comment"[488]), seguita dalla relativa esemplificazione[489], secondo una costruzione ellittica non infrequente in Eraclito: si pensi ai frr. 31, πυρὸς τροπαί [...] e 67, ὁ θεός [...]. Quanto al significato di συνάψιες (punto *b*), esso può essere inteso non solo letteralmente come *nomen actionis*, ossia "azioni del mettere insieme"[490], ma anche, come mostrato da Snell, come *nomen rei actae*, ossia "cose messe insieme"[491].

485 Snell, 1989, pp. 63 s. Occorre tuttavia sottolineare che, prima di Aristotele, l'unico significato attestato per la parola è quello di "cattura" (cfr. Heraclit. frr. 28; 66 καταλήψεται); pertanto la traduzione di Snell non si basa su evidenze storico-linguistiche inoppugnabili.

486 Fa eccezione Marcovich, 1978, p. 72.

487 Sulla questione cfr. Snell, 1989, p. 62: " [Diels] intende 'connessioni' come predicato e le coppie di opposti come soggetto. Ma, in questo senso, è impossibile che συμφερόμενον διαφερόμενον venga definito come σύναψις, poiché secondo l'opinione di Eraclito il concorde e il discorde non si 'connettono', bensì il discorde si connette in modo che sorga il concorde: fr. 8 [...], fr. 51".

488 Kahn, 1979, p. 281.

489 Come sostiene ad esempio Marcovich, 1978, p. 72.

Un ulteriore punto da considerare è il primo καί (ὅλα καὶ οὐχ ὅλα), il cui valore potrebbe essere enfatico, un fatto tuttavia trascurato dalla critica[492].

Il senso complessivo del frammento è che, in base alle συνάψιες / συλλάψιες, i non interi si completano, quanto è sparso si assembla, quanto è discorde si armonizza[493]. Coerentemente con il significato della parola, che è appunto rispettivamente quello di "annodare" (συνάπτω) o "riunire" (συλλαμβάνω), le συνάψιες / συλλάψιες sono atte a rappresentare l'unità articolata, entro la quale un collegamento latente percorre i distinti fenomenici. Le due forze compresenti della *conversio* sono testimoniate dai primi e dai secondi termini di ciascuna coppia: ὅλα, συμφερόμενον, συνᾶιδον per la congiunzione, e οὐχ ὅλα, διαφερόμενον, διᾶιδον per la disgiunzione, presentate nella loro coalescenza.

κεραυνός (fr. 64), **γνώμη** (fr. 41), **πληγή** (fr. 11). Tutte e tre le immagini svolgono un ruolo attivo e coordinante rispetto alla totalità dei distinti fenomenici, dirigendoli e pilotandoli. La loro azione sui πάντα è descritta rispettivamente con i verbi οἰακίζει, ἐκυβέρνησε[494], νέμεται. Data la scarsezza

490 Così ad esempio Kahn, 1979, "graspings". Ma ivi, p. 282, lo studioso sottolinea giustamente che una scelta esclusiva tra l'uno e l'altro significato non è necessaria; cfr. la parafrasi del frammento, ivi, p. 286: "Graspings, *that is to say groups holding together, apprehensions bringing things together*" (corsivo dell'autore).

491 Ad esempio Kirk, [3]1970, "things taken together" (cfr. ivi, p. 173); Hammer, 1991, p. 178.

492 La congiunzione è stata intesa, in genere, come copulativa. È tuttavia possibile anche un valore copulativo-avversativo, "eppure" (cfr. Denniston, [2]1954, p. 292, punto 9, "and yet"), o intensivo-enfatico, ossia paragonabile a δή, "proprio", "invero", "effettivamente" (cfr. ivi, p. 317). Infatti, καί è usato qui per congiungere un termine e la sua negazione ("x" – "non x"), secondo un uso atipico, e complesso dal punto di vista logico, il che autorizza ad ipotizzare un valore differente da quelli convenzionali, e per così dire più marcato. In base a questa interpretazione, la congiunzione non si limita ad accostare ὅλα ed οὐχ ὅλα, ma sottolinea con enfasi tale abbinamento. A consolidare l'ipotesi è il fatto che le successive coppie di contrari sono congiunte per asindeto: in questi casi l'antitesi è sempre fra due termini positivi, risultando dunque meno paradossale di quella della coppia "x" – "non x". Stilisticamente, congiungere i due poli "interi" – "non interi" con una "e" rappresenta una soluzione meno incisiva che con un "eppure" (valore copulativo-avversativo) o con un "appunto", "effettivamente" (valore intensivo-enfatico); tale soluzione rischia di banalizzare il senso del frammento. Non paragonabile è il valore di καί nel fr. 49a, dove i termini di entrambe le coppie antitetiche sono congiunti attraverso la correlazione τε καί (ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν).

493 Cfr. Stokes, 1971, pp. 100 ss.

494 Per la metafora del timoniere come guida della città, nella lirica, e come guida del cosmo, nella filosofia, cfr. Kahn, 1979, p. 272.

delle attestazioni di queste parole entro il *corpus* eracliteo[495], intenderle come immagini di unità articolata non è più che un'ipotesi, legittimata tuttavia dal senso dei frammenti: infatti i πάντα, presenti in tutti e tre i casi, sono ricondotti alle immagini in questione come a dei principi-guida organizzativi universalmente validi. Il farsi molti dell'unità, ossia il moto "centrifugo" della *conversio*, emerge in particolare dal fr. 41, in cui l'espressione πάντα διὰ πάντων suggerisce che il governo della γνώμη si esercita attraverso la dispersione dell'ἕν nella pluralità fenomenica. Oltre che dal senso dei frammenti, l'ipotesi di κεραυνός, γνώμη e πληγή come immagini di unità articolate, è suffragata anche dai legami che queste immagini intrattengono con altre. In particolare, il fulmine può essere verosimilmente inteso come manifestazione oppure *pars pro toto* del fuoco[496]; l'intelligenza come sinonimica del σοφόν[497].

Infine va specificato che non sussiste alcuna necessità di intendere il fulmine come personificato, come invece spesso avviene[498]. Il fatto che esso sia capace di un'azione intelligente come il dirigere non comporta in alcun modo la sua personificazione, almeno a patto di non voler personificare appunto anche la sferza e l'intelligenza, oppure, per fare soltanto un esempio esterno al *corpus* eracliteo, l'aria di Diogene di Apollonia, che è dotata di νόησις (fr. 5,1).

---

495 κεραυνός e πληγή contano infatti una sola occorrenza in Eraclito; γνώμη occorre anche nel fr. 78, ma al plurale ed in un'accezione apparentemente diversa.

496 Di questo avviso sono Kahn, 1979, p. 271; Marcovich, 1978, p. 297; Diano-Serra, ^{4}1993, p. 117 ("metonimia per il fuoco"); Kirk, ^{3}1970, pp. 356 s. L'obiezione di Gigon citata da Kirk, ossia che il fulmine ed il fuoco non possano essere per Eraclito la stessa cosa perché "il cosmo *è* fuoco, non è diretto dal fuoco", viene a cadere in base all'interpretazione del cosmo come unità articolata e dunque autopoietica: infatti, l'unità non è da intendere solo come sostrato materiale inerte dell'universo, ma al contempo come materia e forza, che imprime da sé la propria organizzazione nelle cose.

497 Per l'accezione unificante della conoscenza espressa da σοφίη e σοφός, cfr. cap. 6.2, p. 240.

498 Kirk, ^{3}1970, p. 354 riporta le testimonianze epigrafiche e letterarie dell'uso di κεραυνός invece del nome proprio Zeus, ma ne conclude che tale uso è affermato soltanto in età ellenistica, e ritiene, ad ogni modo, che nel frammento in questione κεραυνός vada scritto con l'iniziale minuscola. Il fulmine è inteso come personificato, tra gli altri, da Diano-Serra, ^{4}1993 (trad. "Fulmine"), e Marcovich, 1978, p. 280. Quest'ultimo annovera quante, a suo avviso, vanno considerate come personificazioni in Eraclito: "Qui il fulmine, conformemente alle credenze arcaiche, sembra personificato; così anche, probabilmente τὸ μὴ δῦνόν ποτε fr. 81 (16); τὸ πῦρ, fr. 82 (66); σοφόν, fr. 83 (108); ἕν, τὸ σοφὸν μοῦνον, fr. 84 (32); γνώμη, fr. 85 (41). Cfr anche *Logos*, fr. 26 (50); Polemos, fr. 29 (53); εἷς νόμος, fr. 23 (114)"; cfr. ivi, p. 15. Ma non si vede perché la personificazione dei suddetti lessemi debba essere considerata necessaria o almeno preferibile.

χρυσός. La similitudine del fuoco con l'oro (fr. 90) ed il valore di χρυσός come immagine dell'unità articolata sono già stati considerati *s.v.* πῦρ (pp. 110 s.).

κυκεών. Come composto, anche il ciceone (fr. 125) può rappresentare il funzionamento dell'unità articolata. Si tratta infatti di una bevanda ottenuta dalla miscela di vari ingredienti (vino, o acqua, miele, o latte, in più farina d'orzo, formaggio, aromi)[499].

Se non mescolata (<μὴ> κινούμενος), ossia se viene meno la forza che amalgama i vari ingredienti, la soluzione va naturalmente soggetta a decantazione (διίσταται), per cui le componenti solide sedimentano e si separano da quelle liquide: il risultato è una de-composizione della bevanda. In questo contesto, i verbi κινέω e διίστημι sono compatibili, rispettivamente, con la forza unificante e con quella disgregante della *conversio*. Per Eraclito ed il suo pubblico l'immagine del ciceone, similmente a quelle dell'arco e della lira, attinge concretamente all'esperienza quotidiana, ora sottratta alla banalità dell'*hic et nunc* fenomenico e resa portavoce di principi cosmici che sono attivi a qualunque livello della realtà.

4.3 … e divisione

Come osservato nel cap. 4.1, a rappresentare in Eraclito la pluralità dei distinti fenomenici che affollano il mondo sono in primo luogo le voci di πᾶς, πᾶσα, πᾶν[500]. Esse esprimono tutta la moltitudine di enti e fenomeni tra loro apparentemente diversi e perfino opposti che sono prodotti dalla forza di divisione, altrettanto costitutiva dell'unità articolata come quella di coesione. A questo punto si procede a considerare le immagini appartenenti alla rete di significazione che, nel suo complesso, veicola il contenuto della separazione.

Trattandosi anche in questo caso dell'esame di una rete di significazione, l'analisi seguente mostrerà parecchie affinità con quella condotta nel capitolo precedente. In primo luogo, anche entro la rete di significazione veicolante il contenuto della divisione, l'affinità tra le immagini interessate è sottolineata da Eraclito grazie ad espedienti linguistici e stilistici. Ad esempio, nel fr. 25 il

499 Cfr. Hom. *Il.* XI, 638–641; *Od.* X, 234–235.

500 Si è già osservato (cfr. cap. 2.3, pp. 53 s.) che numerose occorrenze eraclitee di πᾶς, πᾶσα, πᾶν nei casi genitivo e dativo ed in numero plurale possono essere intese tanto come neutro, "tutte le cose", quanto come maschile, "tutti gli uomini".

gioco assonante ed etimologizzante tra μόρος e μοῖρα, entrambi derivanti dal verbo μείρομαι ("avere in parte", "avere in sorte"), è in primo luogo un gioco di analogie; nel fr. 80 viene stabilita una pura equivalenza tra le due immagini di divisione δίκη ed ἔρις (καὶ δίκην ἔριν); nel fr. 94 si rileva un collegamento esplicito tra μέτρα e Δίκη, etc. Per questa ragione, trattare ciascuna immagine indipendentemente dalle altre non risulta sempre possibile; lo stesso è valso nel cap. 4.2 a causa dei legami esistenti tra κόσμος e πῦρ (fr. 30), tra πῦρ e χρυσός (fr. 90), etc. Infine, anche nell'esame di questa rete di significazione vengono incluse parole scarsamente attestate nel *corpus* e di cui pertanto non si può accertare la risemantizzazione, ma che ciononostante evidenziano tratti semantici pertinenti.

δίκη. Stando al concetto moderno di 'giustizia', nulla invita a scorgere in δίκη un criterio di separazione. Ma la δίκη di Eraclito si iscrive entro la concezione religiosa tradizionale di giustizia, concezione alla quale sono intrinseche appunto le idee di *discrimen* e *limes*[501]. Ciò è suggerito anche dalla probabile etimologia di δίκη da δείκνυμι[502], "indicare", "mostrare" secondo la quale la giustizia è "the direction indicated by the majority"[503], e può essere efficacemente descritta attraverso la ricorrente metafora spaziale della "retta via"[504]. In modo pertinente, Cornford ha evidenziato come la giustizia, nel pensiero greco arcaico, non sia altro che l'osservanza del confine[505]. E in effetti, "in an undifferentiated world there would be no such thing as a proper behaving. For Heraclitus things in the world happen according to a definite plan, to a rule or measure: this is Dike"[506].

501 Specificamente sulla concezione eraclitea di δίκη come "limite", cfr. Battegazzore, 1979; Jellamo, 2005, pp. 11 s. (cfr. anche Calabi, 1983, p. 154), che a volte tuttavia concedono troppo spazio all'immaginazione. Fondamentali restano Cornford, 2002, pp. 49–86 per l'aspetto religioso, e Havelock, 1983 (*Dike*), specie pp. 224–225; 250 s. per l'aspetto più propriamente normativo-giuridico di δίκη.

502 Questa ultima voce è imparentata con la radice sanscrita *diç*-, "indicazione", "direzione".

503 Kirk, [3]1970, p. 241.

504 Questo è anche il senso dell'ebraico *halakhah* (dal verbo "andare"), che è appunto la via da seguire, sotto il cui nome nel Talmud sono comprese le prescrizioni legali. Anche per l'antica cultura ebraica dunque, le idee etiche di 'giustizia' e di 'legalità' sono strettamente legate a quelle spaziali di 'dirittura' e di 'rettitudine'.

505 Ma proprio in Eraclito, Cornford, 2002, pp. 226–227 scorge, piuttosto inspiegabilmente, un'eccezione rispetto al quadro da lui stesso tracciato per la concezione della giustizia nella filosofia greca arcaica.

Anche in questo caso, il riferimento all'etimologia e soprattutto alla storia dell'uso della parola non persegue fini eruditi, ma serve ad accostarsi all'accezione eraclitea, dato che spesso Eraclito si mostra cosciente del senso più originario delle parole e lo sfrutta ai propri scopi[507]. In Omero, *δίκη* significa un'abitudine, un ordine consolidato che ha valore orientativo, ma non ancora prescrittivo. È a partire da questa idea di 'via da seguire' che si stabilizzano, in seguito, accezioni normative di *δίκη*, come "norma", "legge", e dunque, come conseguenza della loro trasgressione, anche "giudizio" e "punizione"[508]. Ma ortodossia ed eterodossia esistono solo in virtù di una immaginaria linea divisoria tracciata attraverso un campo originariamente neutro o indifferenziato. È opportuno documentare di seguito tale concezione di giustizia sulla scorta dei testi letterari.

Sin da Omero, *δίκη* è costantemente posta in relazione oppositiva con *ὕβρις*[509]: se *ὕβρις* è l'oltraggio, il superamento del limite, *δίκη* invece è la giusta misura, il restare entro il limite. È per questo che l'idea di limite è insita ed indispensabile per il concetto di giustizia arcaica, tanto che un verbo tecnico di violazione della giustizia è *παρεκβαίνω*, "oltrepassare", "trascendere", "valicare"[510]. Parlando di "giustizia", ovvero della sua violazione, Esiodo insiste rispettivamente sulle idee di "diritto" e "storto", e ribadisce con costanza l'opposizione *δίκη vs ὕβρις*: "Perse, ascolta *δίκη* e non alimentare *ὕβρις*: infatti *ὕβρις* è dannosa per l'uomo debole, ma nemmeno quello grande la può sopportare facilmente, anzi egli stesso per opera di quella rimane oppresso e va incontro alle sventure. Migliore è l'altra strada, verso le cose giuste (*τὰ δίκαια*): infatti *δίκη* vince *ὕβρις*"[511]. La stessa antitesi è cara anche al legislatore Solone, con il quale si mostra in piena evidenza l'accezione di giustizia come

---

506 Kahn, 1979, p. 129. L'autore osserva più in generale che "a consideration of the Presocratic occurrences [...] shows that these did not diverge from the general pattern [...] there is no instance where the word means abstract justice; it is only opposed to *ἀδικία* where the latter word means 'wrongdoing' in a concrete sense" (ivi, p. 128).

507 Cfr. Held, 1970, p. 175.

508 Cfr. Kirk, ^{3}1970, pp. 127 s.

509 In Omero, l'opposizione *δίκη vs ὕβρις* è tipica, cfr. *Od.* VI, 119–120 (= XIII, 200–201): *ὤ μοι ἐγώ, τέων αὖτε βροτῶν ἐς γαῖαν ἱκάνω; ἦ ῥ' οἵ γ' ὑβρισταί τε καὶ ἄγριοι οὐδὲ δίκαιοι* [...], "Ahimè, alla terra di quali uomini sono ancora arrivato? Saranno essi autori di *ὕβρις*, selvaggi e senza *δίκη* [...]"; cfr. IX, 174–175: *ἐλθὼν τῶνδ' ἀνδρῶν πειρήσομαι, οἵ τινές εἰσιν, ἤ ῥ' οἵ γ' ὑβρισταί τε καὶ ἄγριοι οὐδὲ δίκαιοι* [...], "andrò a sincerarmi di quegli uomini, quali mai sono, saranno essi autori di *ὕβρις*, selvaggi e senza *δίκη* [...]".

510 Sin da Esiodo, cfr. *Op.* 225 s., *παρεκβαίνουσι δικαίου*.

appropriato o corretto *discrimen*, ovvero come rispetto della giusta misura che non degenera nell'eccedenza[512]. L'Eunomia è da lui descritta come il principio che riconduce gli eccessi entro limiti convenienti e "raddrizza le δίκαι distorte"[513]. Altrove, l'attività politica di Solone stesso a guida della πόλις è spiegata come attività del dirimere; la delimitazione ed il contenimento dei campi d'azione delle fazioni in lotta deve impedire che si verifichi un sopruso dell'una sull'altra, ossia che abbia luogo uno sconfinamento: "Mi sollevai stringendo il forte scudo su entrambe [le parti contendenti], non permisi che una prevalesse sull'altra ingiustamente (ἀδίκως)"[514]. Ancora, quando si tratta di dirimere una lite dispensando "giustizia" (δικάζω, δίκη), Teognide fa ricorso alle metafore del filo a piombo e della squadra, strumenti che servono all'artigiano per tracciare linee ed angoli diritti[515].

Tale concezione di giustizia non si riscontra soltanto sul piano etico-politico, ossia dell'agire umano, ma anche su quello medico-anatomico e fisico-

511 Hes. *Op.* 212–216 (Ὦ Πέρση, σὺ δ' ἄκουε δίκης, μηδ' ὕβριν ὄφελλε· ὕβρις γάρ τε κακὴ δειλῶι βροτῶι, οὐδὲ μὲν ἐσθλὸς ῥηιδίως φερέμεν δύναται, βαρύθει δέ θ' ὑπ' αὐτῆς ἐγκύρσας ἀάτηισιν· ὁδὸς δ' ἑτέρηφι παρελθεῖν κρείσσων ἐς τὰ δίκαια· δίκη δ' ὑπὲρ ὕβριος ἴσχει […]). Cfr. anche *Op.* 237 s.: οἷς δ' ὕβρις τε μέμηλε κακὴ καὶ σχέτλια ἔργα, τοῖς δὲ δίκην Κρονίδης τεκμαίρεται εὐρύοπα Ζεύς, "a coloro invece nei quali albergano ὕβρις e azioni malvagie, a loro Zeus Cronide dall'ampia pupilla assegna δίκη".

512 Cfr. Sol. fr. 4,7 ss. W: δήμου θ' ἡγεμόνων ἄδικος νόος, οἷσιν ἑτοῖμον ὕβριος ἐκ μεγάλης ἄλγεα πολλὰ παθεῖν· οὐ γὰρ ἐπίστανται κατέχειν κόρον οὐδὲ παρούσας εὐφροσύνας κοσμεῖν δαιτὸς ἐν ἡσυχίηι * πλουτέουσιν δ' ἀδίκοις ἔργμασι πειθόμενοι * οὔθ' ἱερῶν κτεάνων οὔτέ τι δημοσίων φειδόμενοι κλέπτουσιν ἀφαρπαγῆι ἄλλοθεν ἄλλος, οὐδὲ φυλάσσονται σεμνὰ Δίκης θέμεθλα […], "e il parere ingiusto (ἄδικος) dei capi del popolo, per i quali si preparano molte sofferenze da sopportare, derivanti da grande arroganza (ὕβρις μεγάλη); infatti non sono capaci di contenere l'ingordigia o di godere in modo ordinato dei piaceri possibili delle feste, in tranquillità; essi si arricchiscono sedotti da opere ingiuste (ἄδικα ἔργματα); senza risparmiare né possessi sacri né proprietà pubbliche essi rubano da una parte e dall'altra con indiscriminata rapacità; né fanno da guardia alle fondamenta sacre di Giustizia (Δίκη) […]".

513 Ivi, vv. 32–36: Εὐνομίη δ' εὔκοσμα καὶ ἄρτια πάντ' ἀποφαίνει, καὶ θαμὰ τοῖς ἀδίκοις ἀμφιτίθησι πέδας· τραχέα λειαίνει, παύει κόρον, ὕβριν ἀμαυροῖ, αὐαίνει δ' ἄτης ἄνθεα φυόμενα, εὐθύνει δὲ δίκας σκολιάς […], "mentre Eunomia mette in luce tutte le cose in buon ordine e convenienti, e spesso agli ingiusti (ἄδικοι) stringe i piedi in ceppi, smussa le asperità, fa cessare l'insolenza, offusca la tracotanza (ὕβρις), secca sul nascere i germogli della sciagura, raddrizza le δίκαι distorte […]".

514 Sol. fr. 5,5–6 W: ἔστην δ' ἀμφιβαλὼν κρατερὸν σάκος ἀμφοτέροισι, νικᾶν δ' οὐκ εἴασ' οὐδετέρους ἀδίκως.

515 Thgn. 543 s. W: χρή με παρὰ στάθμην καὶ γνώμονα τήνδε δικάσσαι Κύρνε δίκην, ἶσόν τ' ἀμφοτέροισι δόμεν […] (cfr. anche 805 s. W).

cosmologico. I medici, ad esempio, sono soliti caratterizzare gli eccessi responsabili delle malattie col verbo ἀδικεῖν[516]. Quanto alla cosmologia, secondo Anassimandro in origine non vi è altro che un tutto indifferenziato, un ἄπειρον appunto; in quest'epoca non esistono né giustizia né il suo contrario, perché il mondo non consta ancora di distinti. Nello stadio successivo, però, la totalità originaria appare segregata in province[517], e a questo punto "la trasgressione dei confini, il depredarsi reciproco degli elementi per creare la cosa individuale, è ingiustizia [...]. Nessuna cosa singola può cominciare ad esistere senza infrangere l'ordine prestabilito [...]"[518]. È questo il senso sotteso alle parole διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας, "[le cose esistenti] si rendono l'un l'altra giustizia ed ammenda dell'ingiustizia [commessa]" (Anaximand. fr. 1). Infatti, è con un atto di ingiustizia che le cose vengono ad essere nella loro singolarità, e di conseguenza riparare a tale ingiustizia non può che coincidere con la loro morte: se superare la linea di demarcazione originaria è ἀδικία, διδόναι δίκην significa rientrare entro i limiti stabiliti per ripristinare l'equilibrio[519]. Anche in Parmenide la personificazione Δίκη ha funzione eminentemente divisoria, tanto che nel proemio (fr. 1,14) la dea è la guardiana, munita di chiavi, della soglia di entrata e di uscita del Giorno e della Notte. Essa, aprendo l'uscio rispettivamente all'uno o all'altro dei due, mette in atto la regolare reciprocità cosmica che le attribuisce anche Eraclito[520]. In Parm. fr. 1,26–28 si conferma il valore spazialmente orientativo e direttivo di δίκη; infatti δίκη e θέμις sono dette guidare Parmenide lungo la strada che giace al di fuori dei percorsi umani. In 8,12–15, essa tiene stretti i ceppi dell'ἐόν per impedirgli tanto di essere generato quanto di perire, fissandolo al suo eterno presente ed impedendo (come una barriera) che l'essere sconfini nel non-essere[521].

---

516 Per l'esame dei concetti di δίκη, ἀδικία e ὕβρις nella letteratura medica, si veda Kahn, 1960, pp. 178 s.

517 Cfr. Kahn, 1960, p. 199, che sostiene un ordine cronologico nell'esposizione cosmologica di Anassimandro e commenta: "The life history of the world was described as a process of gradual evolution and differentiation out of the primordial ἄπειρον. First the fundamental forces of heat and cold are distinguished; then, through their interaction, the earth and heavens take shape [...]".

518 Cornford, 2002, p. 57.

519 Probabilmente anche l'espressione κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν sottolinea il concetto di pertinenza territoriale che soggiace a δίκη, poiché τάξις (cfr. τάσσω) indica la disposizione ordinata.

520 Cfr. Havelock, 1983 (*Dike*), p. 334.

Una volta delineata la concezione arcaica della giustizia, si possono considerare le occorrenze eraclitee di δίκη e dell'aggettivo corrispondente, δίκαιος, ponendo attenzione a come queste parole conservano il loro valore, in senso proprio, "discriminante".

Il fr. 23 sostiene: Δίκης / δίκης ὄνομα οὐκ ἂν ᾔιδεσαν, εἰ ταῦτα μὴ ἦν, "non conoscerebbero il nome di Giustizia / giustizia se non esistessero queste cose"[522]. Circa il significato di ταῦτα, gran parte degli interpreti è d'accordo che, con tale pronome, Eraclito si riferisca alle "cose ingiuste"[523]. Questa interpretazione non è incompatibile con la funzione di *discrimen* attribuita a δίκη, che è vista affacciarsi alla coscienza in seguito all'opposizione reciproca di un polo positivo ed uno negativo entro un campo originariamente neutro[524]. Tuttavia, ταῦτα può valere anche semplicemente come "le cose", senza sottintendere nulla, nel senso che non si conoscerebbe giustizia, ossia il principio di separazione o la linea di confine, se non esistessero le cose date nella loro reciproca distinzione.

Il fr. 102, dove occorre l'aggettivo δίκαιος, illustra la capacità divina e l'incapacità umana di accedere alla conoscenza: τῶι μὲν θεῶι καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν ἃ δὲ δίκαια, "per il dio tutte le cose sono belle, buone e giuste, invece gli uomini ne hanno prese alcune per giuste, altre per ingiuste". Eraclito sostiene a più riprese[525] che l'errore conoscitivo umano consiste in una visione particolarista ovvero non unificante della realtà; è questa la ragione per cui la facoltà intellettiva non è tipica degli uomini, ma del dio (cfr. anche il fr. 78). Il dio accede alla conoscenza in quanto sa superare l'apparente distinzione tra le cose; al contrario, il motivo dell'ignoranza umana risiede appunto nell'opposizione tra 'cose giuste' e 'cose ingiuste'[526].

Nell'equivalenza del fr. 80, δίκην (οὖσαν) ἔριν, la critica scorge in genere l'ennesimo esempio di *coincidentia oppositorum*. Tuttavia, intendere la giusti-

521 Sul valore della Δίκη parmenidea, cfr. Fränkel, 1955, pp. 162–173.

522 Le difficoltà connesse con l'edizione Δίκης piuttosto che δίκης sono state riscontrate nel cap. 1.2, p. 13; sul frammento in generale cfr. cap. 6.1, pp. 192 s.

523 Cfr. Hammer, 1991, p. 147, nota 81. Entrambe le soluzioni proposte dagli interpreti (τἄδικα, τἀντία) sono in linea con l'interpretazione generale del frammento qui proposta.

524 Kahn, 1979, p. 185 commenta come segue il frammento in merito all'idea di 'giustizia': "Heraclitus seems to be alluding to the old, but not obsolete use of δίκη for the decision or 'indication' of a judge" (cfr. la nota relativa).

525 Cfr. ad esempio frr. 2; 51; 114. Si tratta dell'aspetto centrale della teoria della conoscenza eraclitea, alla quale è dedicato il cap. 6.2.

zia come *discrimen* e principio di separazione permette di considerare un diverso motivo per la sua assimilazione ad ἔρις: e cioè non l'opposizione di due contrari, ma piuttosto l'accostamento di due immagini veicolanti il medesimo contenuto, secondo le modalità espressive della risonanza della variazione dell'identico che caratterizzano le reti di significazione. Infatti, sia δίκη che ἔρις separano le parti, rompono il sodalizio armonico che tiene insieme l'unità, al cui interno la loro funzione è quella di creare una frattura. Secondo questa interpretazione, l'intero frammento si presta a rappresentare il movimento doppio della *conversio*. Infatti, dapprima è presentato l'aspetto unificante (τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνόν), poi quello disgregante (appunto καὶ δίκην ἔριν), ed infine, nella forma di un chiasmo che rimarca l'appartenenza reciproca tra il moto di unione e quello di divisione, una sintesi delle due forze (γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεών)[527].

Infine, il fr. 94 mostra le Erinni, aiutanti di Δίκη[528], nel loro compito di salvaguardia dei μέτρα del sole: Ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν, "infatti il sole non oltrepasserà le misure: altrimenti le Erinni, aiutanti di Giustizia, lo scopriranno". Il ruolo svolto dalla dea Giustizia[529] suggella quanto fin qui sostenuto sulla valenza di δίκη come *limes*: essa, grazie alle sue guardiane, è la garante che impedisce lo sconfinamento della stella oltre gli intervalli prestabiliti, μέτρα (cfr. oltre, *s.v.*), assicurando così l'ordine cosmico in cui ogni cosa ha il suo posto.

---

526 Dal fr. 67 emerge inoltre che entro la divinità le differenziazioni vengono ricondotte ad un principio unitario, tanto che il dio diventa il luogo di unificazione dei contrari, cfr. cap. 4.2 *s.v.* θεός, p. 116.

527 Per questa interpretazione del frammento si rimanda al cap. 4.2 *s.v.* πόλεμος, pp. 119 s.

528 Cfr. Hes. *Op*. 254: οἵ ῥα φυλάσσουσίν τε δίκας καὶ σχέτλια ἔργα; *P. Derv. col*. IV, 7–9 (ed. Jourdan): ἥλι[[ος]] [ἑωυ]τοῦ κατὰ φύσιν ἀνθρω[[π]][η][[ΐου]] εὖρος ποδός [ἐστι / τοὺ[ς οὖρο]ς οὐχ ὑπερβάλλων· εἰ γά[ρ τι εὖ]ρους ἑ[ωυτοῦ / ἐ]κ[βήσετα]ι, Ἐρινύε[[ς]] νιν ἐξευρήσου[[σι, Δίκης ἐπίκουροι. Non è da escludere che Eraclito attribuisca un valore alla somiglianza fonica tra Ἐρινύς ed ἔρις, il che rafforzerebbe il legame tra Giustizia, di cui le Erinni sono collaboratrici, e contesa, laddove anche quest'ultima vale come immagine di divisione (cfr. oltre, *s.v.*). Sulla comune etimologia di Ἐρινύς ed ἔρις cfr. M. Egetmeyer in Chantraine, 1999, p. 1398 *s.v.* Ἐρινύς.

529 Qui la personificazione di Δίκη, diversamente che nel fr. 23, è attendibile per via dell'attività svolta dalle sue collaboratrici, le Erinni.

ἔρις. Dato il significato della parola, l'interpretazione di ἔρις come fattore di divisione non solleva difficoltà. L'equivalenza tra la giustizia e la contesa (fr. 80) è stata presa in esame *s.v.* δίκη, pp. 119 s.

μέτρα. Nel chiarire il ruolo di Δίκη come garante del rispetto, da parte del sole, dell'orbita che gli compete, il fr. 94 introduce anche un'altra immagine di divisione, μέτρα. Secondo l'astronomia greca, il percorso del sole è scandito in intervalli spazio-temporali regolari, chiamati appunto μέτρα: da un canto quelli responsabili dell'alternanza giorno / notte, dall'altro quelli dell'alternanza estate / inverno[530]. Se i μέτρα del fr. 94 sono riferiti al sole, quelli del fr. 30 invece sono riferiti al fuoco ("[...] πῦρ semprevivente, che per misure [μέτρα] si accende e per misure [μέτρα] si spegne")[531]. I μέτρα indicano in entrambi i casi gli intervalli spazio-temporali prestabiliti in cui si scandisce il ritmo di levata e tramonto del sole, ovvero di accensione e spegnimento del fuoco. Giunto al termine della lunghezza stabilita, il sole deve volgersi e ripercorrere il suo cammino in senso contrario, come un pendolo che, descrivendo l'ampiezza del suo arco, ne abbia appena toccato il punto estremo. Sorvegliando che i μέτρα del sole non vengano oltrepassati (ὑπερβαίνω), le aiutanti di Δίκη proteggono dunque un confine, il cui rispetto è condizione indispensabile per l'ordine ed il buon funzionamento cosmico[532].

τροπαί. È precisamente al limite del μέτρον che la stella ha la sua τροπή[533]. Le τροπαί rappresentano i punti di svolta, le soglie o *limina* invalicabili posti alla

530 Cfr. Kahn, 1979, pp. 159 s.; Vlastos, 1982, p. 195. Un uso di μέτρα che rende conto di tale significato è in Diog. Apoll. fr. 3, οὐ γὰρ ἂν οἷόν τε ἦν οὕτω δεδάσθαι ἄνευ νοήσιος, ὥστε πάντων μέτρα ἔχειν, χειμῶνός τε καὶ θέρους καὶ νυκτὸς καὶ ἡμέρας καὶ ὑετῶν καὶ ἀνέμων καὶ εὐδιῶν [...]: qui la parola occorre in un contesto che spiega la suddivisione (δεδάσθαι) dell'intero mediante l'imposizione di limiti, e con riferimento astronomico al volgere delle stagioni e all'alternanza del giorno e della notte.

531 La rilevanza di questo fatto viene chiarita oltre, *s.v.* τροπαί.

532 Kahn, 1960, p. 222: "With the philosophers we find this ancient idea of the δασμός reinterpreted to apply to the rational order of the heavens [...]. It is this new notion of the δασμός, the division of shares among the gods now understood as natural powers, which Heraclitus has in mind when he insists that 'the Sun will not overstep his measures'".

533 Cfr. Kahn, 1979, p. 140: "In normal literary usage, from Homer to Herodotus, *trope* has two senses: 1) a rout in battle [...], 2) the 'turnings' of the sun at solstice, i.e. the extreme points of sunrise and sunset towards the north in summer and the south in winter, or 2A) the two times of year (in June and December) when the sun reaches these points and begins its movement back in the opposite direction". Cfr. anche ivi, pp. 159 ss.

fine delle lunghezze dette μέτρα. Anche τροπή è un termine astronomico solitamente riferito al sole, che tuttavia, proprio come si è già osservato a proposito di μέτρα (fr. 30), Eraclito riferisce al πῦρ parlando infatti di πυρὸς τροπαί (fr. 31). I riferimenti cosmologici espressi da μέτρα e τροπαί sia a proposito di πῦρ, sia a proposito di Ἥλιος, insieme alla plausibile ipotesi che il fuoco indichi per sineddoche il sole, suggeriscono l'identificazione di Ἥλιος e πῦρ[534].

In base alla funzione separatrice di τροπαί e μέτρα, è possibile intendere l'intero fr. 31 come descrizione del moto disgregante entro la *conversio* (cfr. cap. 6.1, p. 194): πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ [...] <γῆ> θάλασσα διαχέεται, καὶ μετρέεται [...]. Si inizia infatti parlando delle πυρὸς τροπαί, e si prosegue con i verbi διαχέω ("disgiungere", "disperdere", "spezzare", se riferito a liquidi "spargere") e μετρέω, "misurare". Il verbo μετρέω deriva appunto dal sostantivo μέτρον: l'azione del misurare è interpretata qui coerentemente con il concetto separatorio espresso da μέτρα, e dunque come "segmentare in misure". In effetti, la misurazione non è altro che parcellizzazione: essa rappresenta una forma di divisione, in cui il dividendo è costituito dalla grandezza da misurare, il divisore dall'unità di misura ovvero dal μέτρον.

τέρματα, οὖρος. Il fr. 120 ("limiti [τέρματα] del mattino e della sera (sono) l'Orsa e di fronte all'Orsa il confine [οὖρος] di Zeus luminoso") sottolinea la centralità del concetto di limite nel pensiero cosmologico eracliteo. I τέρματα ("limiti", "estremità") rappresentano "the goal of a race or the completion of a journey; the stone or pillar around which runners or chariots turn before heading back to their starting point; and, by extension, the borders or limits of a region"[535]. Qui la parola è impiegata nella sua accezione cosmica per indicare i punti del cielo raggiunti i quali il sole inverte il suo percorso; come rilevato da Kahn[536], tali punti possono essere sia quelli di alba e tramonto, che determinano l'alternanza giorno-notte, sia quelli del solstizio estivo ed invernale, nel qual caso si alluderebbe invece al ciclo stagionale. L'affinità di significato che sussiste tra τέρματα, μέτρα e τροπαί rinsalda l'ipotesi della loro appartenenza alla medesima rete di significazione. Per quanto riguarda il sostantivo οὖρος, -ου, esso vuol dire sia "limite", "confine" (in quanto variante ionica di ὅρος), sia "guardiano", "difensore", "custode"[537]. Il valore di οὖρος come

534 Ivi, p. 140.
535 Ivi, p. 161.
536 Ivi, p. 162.

immagine di divisione è dunque suggerito dal suo stesso significato. Inoltre non è da escludere che Eraclito faccia riferimento simultaneamente tanto al senso di "confine" quanto a quello di "guardiano": in questo modo verrebbe confermata la centralità dei "guardiani dei confini cosmici", secondo il ruolo assolto dalle Erinni nel fr. 94[538]. L'ipotesi che οὖρος alluda anche al "custode", e quindi alle Ἐρινύες Δίκης ἐπίκουροι, è avvalorata dal fatto che la stella di fronte all'Orsa va identificata con Arturo (ἄρκτος, οὖρος), chiamata anche Ἀρκτοφύλαξ, "guardiano dell'Orsa"[539].

ὧραι. Un'ulteriore immagine della forza disgregante e apportatrice di pluralità è espressa nelle *ὧραι* del fr. 100, *ὥρας αἳ πάντα φέρουσι*, "le Ore che apportano tutte le cose". Intendere qui le Ore[540] come rappresentanti della forza di separazione sembra appropriato in base a tre differenti ordini di motivi: *a)* il testo eracliteo, *b)* il contesto in cui la fonte, Plutarco, riporta il frammento, e *c)* la concezione religiosa delle Ore.

Circa il punto *a)*, Eraclito sostiene che le Ore φέρουσι "tutte le cose", *πάντα*. I *πάντα* indicano (cfr. cap. 4.1, pp. 99 ss.) tutti i distinti che costituiscono il mondo; pertanto, le Ore sono responsabili della pluralità del fenomenico. Il verbo φέρω è tradotto da molti interpreti come "portare"; tuttavia, tra i suoi significati fondamentali vi è anche quello di "produrre"[541]: un'opzione del tutto coerente se riferita, come in questo caso, alle divinità che presiedono al ciclo vegetativo e vitale in generale. Al tempo stesso, l'opzione "produrre" sottolinea meglio di "portare" la connotazione delle Ore come principi attivi di separazione[542]. Il passo della fonte (punto *b*), Plu. *Quaest. plat.* 1007d–e[543], parla appunto di "ordine" (*τάξις*), "misure" (*μέτρον*), "limi-

537 Cfr. Kirk, ^{3}1970, pp. 290 ss.

538 Sull'affinità tematica dei frr. 94 e 120 cfr. Kahn, 1979, pp. 159 ss.

539 Così Kahn, 1964, p. 197; *idem*, 1979, pp. 162. Cfr. Arat. *Phaenom.* 91–93: ἐξόπιθεν δ' Ἑλίκης φέρεται ἐλάοντι ἐοικὼς Ἀρκτοφύλαξ, τόν ῥ' ἄνδρες ἐπικλείουσι Βοώτην, οὕνεχ' ἁμαξαίης ἐπαφώμενος εἴδεται Ἄρκτου […].

540 Oppure le non personificate 'stagioni'; tuttavia, come risulta dal seguito dell'argomentazione (punto *c*), l'ipotesi della personificazione risulta più convincente.

541 Cfr. ad esempio *κακόν*, *πῆμα*, *ἄλγεα φέρειν*, Hom. *Il.* VIII, 541; *Od.* XII, 231 e 427; etc.

542 La traduzione di φέρω come "apportare" rappresenta una soluzione di compromesso: essa è vicina al significato comunemente accolto "portare", ma al contempo sottolinea il ruolo attivo delle Ore nella produzione dei *πάντα*, giacché chi apporta introduce qualcosa che egli stesso ha contribuito a porre in essere (come nelle espressioni 'apportare modifiche', 'apportare danni/benefici', 'apportare esempi', 'apportare contributi', etc.).

ti" (πέρας) e "periodi" (περίοδος) del tempo: un simile contesto avalla l'interpretazione delle Ore come principi di separazione, ovvero forze produttrici della totalità dei distinti fenomenici. Quanto alla connotazione religiosa delle Ore (punto *c*), è importante ricordarne la genealogia. Per Esiodo, esse sono figlie di Zeus e Temi ("legge") e sorelle delle Moire (μοῖρα, cfr. oltre *s.v.*); inoltre, una delle tre Ore è proprio Dike: "Per seconda [Zeus] sposò la splendida Temi, che partorì le Ore [Ὧραι], Eunomia, Dike e Eirene fiorente, che vegliano sull'opera dei mortali, e le Moire, a cui il prudente Zeus diede grandissimo onore, Cloto, Lachesi ed Atropo, che fanno spettare ai mortali il bene e il male"[544]. Dike/dike, Moira/moira ed Ore/ore si rivelano dunque, a maggior ragione, come immagini tra loro coerenti: non solo esprimono concetti analoghi, quelli di parcellizzazione, liminarità, confine, ma le loro personificazioni, corrispondenti ad altrettante divinità femminili, sono sorelle. Non è verosimile che questo aspetto religioso sia sfuggito ad Eraclito, membro di una illustre famiglia sacerdotale, che deposita il suo scritto, composto in stile oracolare, come ἀνάθημα nel tempio di Artemide[545].

μόρος, μοῖρα. Si consideri infine μοῖρα, la cui personificazione è appunto sorella di Δίκη e delle Ὧραι. La concezione spaziale sottesa a μοῖρα è stata brillantemente chiarita da Cornford[546], al quale dunque occorre rimandare. In un gioco di parole esplicito[547], il fr. 25 mette in relazione μόρος e μοῖρα (cfr. μείρομαι, "avere in parte", "avere in sorte"): μόροι γὰρ μέζονες μέζονας μοίρας λαγχάνουσι. Per la resa di questo gioco di parole, la migliore traduzione in italiano resta quella di Walzer[548]: "maggiori *morti* ottengono maggiori *sorti*".

543 […] κίνησις ἐν τάξει μέτρον ἐχούσῃ καὶ πέρατα καὶ περιόδους· ὧν ὁ ἥλιος ἐπιστάτης ὢν καὶ σκοπὸς ὁρίζειν καὶ βραβεύειν καὶ ἀναδεικνύναι καὶ ἀναφαίνειν μεταβολὰς καὶ ὥρας 'αἳ πάντα φέρουσι' καθ' Ἡράκλειτον […]. Per i problemi testuali, cfr. Kirk, ^{3}1970, pp. 294 ss.

544 Hes. *Th.* 901 ss.

545 Sul ricorso di Eraclito al linguaggio della religione tradizionale, cfr. Kirk, ^{3}1970, p. 355.

546 Cornford, 2002, ad esempio pp. 61–64.

547 Nel quale, cioè, compaiono tutte le parole interessate dal gioco, cfr. cap. 2.2, p. 42.

548 Walzer, 1939, p. 64.

5 Linguaggio e cosmo

L'organizzazione del presente capitolo prevede, in primo luogo, un *excursus* circa l'effettivo significato di λέγειν e λόγος in epoca precedente e contemporanea ad Eraclito; tale *excursus*, condotto ripercorrendo gli usi delle parole, mostra che fondamentalmente il significato di λόγος storicamente ammissibile per l'Efesio è quello di "discorso". Successivamente (cap. 5.3) il "discorso" viene interpretato come modello analogo ed esplicativo del mondo fisico. La rispondenza tra discorso e mondo riposa sul loro comune funzionamento come unità articolate. Poiché l'idea di un'analogia profonda tra mondo e linguaggio risulta estranea al pensiero occidentale moderno, si rende opportuno fornire preliminarmente alcuni presupposti antropologici (cap. 5.2); il confronto con altre culture oro-aurali mostra infatti che, nella riflessione cosmogonica e cosmologica, l'attribuzione di un ruolo centrale al linguaggio rappresenta una costante.

5.1 Il λόγος di Eraclito e i λόγοι degli interpreti

Prima di parlare di λόγος in Eraclito, è necessario fornire un *excursus* sulla parola in esame[549]. Infatti, la *Wirkungsgeschichte* del concetto di λόγος, e in particolare le riprese da parte degli Stoici, di Filone di Alessandria e di Plotino, esercitano un'influenza notevole sull'interpretazione dei moderni circa il λόγος eracliteo, al quale spesso vengono attribuiti, almeno *in nuce*, valori ra-

549 Per un panorama storico circa le interpretazioni filosofiche del λόγος eracliteo si rimanda, ad esempio, alle introduzioni di Kurtz, 1971, pp. 1–62; Bartling, 1985, pp. 5–21; Rath, 1991, pp. 67–70; etc. Qui invece si focalizza il problema delle traduzioni del lessema in oggetto.

zionalistici e metafisici attestati solo più tardi. Per ovviare a questa difficoltà, occorre ripercorrere la storia degli usi di λόγος da Omero fino al sapiente di Efeso[550]. Gli usi arcaici della parola attestano che, per Eraclito e per il suo pubblico, λόγος significa "discorso", "costruzione, sistema verbale", non "ragione", "raziocinio", "calcolo", "rapporto", "proporzione matematica" etc., e nemmeno "(singola) parola". Nello spirito del presente lavoro, nessuna interpretazione di λόγος può prescindere da questo dato storico-linguistico.

Il significato primario di λέγειν è, come è noto, "raccogliere", "radunare". Gli etimologisti[551] sono concordi nel sostenere che, a partire dal significato-base (*Grundbedeutung*) della parola, si passi dapprima al significato di "contare", e solo successivamente a quello di "raccontare", sul modello cioè dell'evoluzione da *zählen* ad *erzählen*, da "contare" a "raccontare", etc[552]. Ciò diviene possibile dal momento che nella *Grundbedeutung* si scorga, come insita nella radice e dunque altrettanto originaria, un'ulteriore accezione, per la quale "raccogliere" è da intendere in modo squisitamente razionale, come "scegliere", "selezionare" o addirittura "contare"[553]. Queste teorie godono di enorme credito, specie per merito dell'autorevolezza dei loro sostenitori[554], ed è dunque del tutto comprensibile che anche gli interpreti di Eraclito tendano ad allinearvisi.

Per quanto questo modello etimologico poggi su un vasto consenso, esso non sembra suffragato da evidenze testuali convincenti. Infatti in primo luo-

---

550 Il procedimento qui adottato, ossia l'analisi delle occorrenze della parola da Omero ad Eraclito, incontrerebbe il disprezzo di Heidegger, il quale notoriamente disdegna i metodi storico-linguistici nel "pensare l'origine" delle parole-chiave della filosofia greca (cfr. ad esempio Heidegger, 1993, p. 159: "[...] due sono le strade percorribili da colui che compie questa ricerca: inserirsi pensando nell'ambito essenziale della parola avvertendo l'appello che proviene da questo ambito, oppure limitarsi a raccogliere in modo "lessicografico" i passi nei quali la parola ricorre [...]"). Questa è nondimeno l'unica strada percorribile per il filologo.

551 Boisacq, 1916; Hofmann, 1950; Frisk, 1970; Chantraine, 1999; solo lievemente discordante è il parere di Semerano, 1994, che pone più attenzione ai significati linguistici di λέγω e λόγος. Cfr. anche LSJ.

552 A titolo di esempio si ricordi che Frisk, *s.v.* λέγω, sostiene che il significato di "zählen, aufzählen, erzählen" (in quest'ordine) si può rinvenire sin dall'Iliade, mentre quello di "reden, sprechen" sarebbe solo postomerico. Corrispondentemente, come significati di λόγος Frisk elenca (di nuovo nell'ordine): "das Berechnen, Rechenschaft, Berechnung, Ansehen, Grund, Vernunft; das Sprechen, Rede, Wort, Erzählung, Schrift".

553 Così Chantraine, 1999 e Frisk, 1970 *s.v.* λέγω; Fournier, 1946, p. 53 s.; Fattal, 2005, p. 24. Cfr. anche Ebeling, 1963, *s.v.*

go, all'esame delle occorrenze arcaiche, il significato linguistico di λέγειν appare almeno tanto rappresentato quanto quello presunto matematico; in secondo luogo, gli esempi citati come probanti del valore originariamente selettivo, razionale o matematico di λέγειν non risultano affatto stringenti. Per l'esame di λέγειν è proficuo soffermarsi con particolare attenzione sulle occorrenze omeriche, dal momento che quelle in Esiodo, nei lirici arcaici e in Erodoto si limitano ad attestare una netta preponderanza dei significati attinenti alla sfera linguistica, come "dire", "fare un discorso", "esporre a parole"[555], rispetto a quello di "raccogliere insieme"[556], senza tuttavia evidenziare modificazioni semantiche consistenti.

In Omero, λέγειν significa, senza eccezioni, "raggruppare" e "narrare" (o i loro sinonimi)[557]. In uno studio abbastanza recente dedicato alla storia semantica di λόγος dalle origini fino a Plotino, Fattal procede ad una rassegna sistematica delle occorrenze di λέγειν in Omero, tra le quali è convinto di individuare numerosi usi del verbo nel significato di "selezionare" e "contare". Tali usi testimonierebbero "il valore distributivo e razionale della radice" di λέγειν, che dunque significherebbe sì "raccogliere", e tuttavia "non prendere a caso, ma secondo un piano che governa questa raccolta e questa riunione"[558]. Tuttavia, in nessuno dei passi citati dallo studioso il contesto suggerisce di tradurre λέγειν diversamente dalla *Grundbedeutung* "radunare". Scorgere un superiore criterio razionalistico o proto-matematico negli usi omerici di λέγειν serve piuttosto, come una profezia *post eventum*, a gettare le basi per spiegare i successivi valori matematici della radice. Per usare le parole di Fattal, il non

554 Per citare alcuni vocabolari che segnano l'inizio della filologia moderna, ricorderemo LSJ, che *s.v.* λέγω enumera: 1) "pick up, gather", e, al medio, "choose for oneself, pick out"; 2) "count, tell"; 3) "say, speak", precisando che questo valore si trova "first in Hes. Th. 27 [...] never in Hom."; e Boisacq, 1916: "rassembler; choisir, cueillir, trier, énumérer". Per entrambi, il significato linguistico di λέγω emerge soltanto dopo quello computativo e matematico; inoltre, il significato-base di "raccogliere" evidenzia precocemente quella vena razionalistica, che prelude appunto ai significati matematici immediatamente seguenti.

555 Cfr. ad esempio Xenoph. frr. 8,4 (εἴπερ ἐγὼ περὶ τῶνδ' οἶδα λέγειν ἐτύμως); 34,2 (ἅσσα λέγω περὶ πάντων); Sapph. fr. 137,6 LP (τ' ἀλλ' ἔλεγες περὶ τὼ δικαίω).

556 Occorrenze quali Pi. *P.* IV, 188 s.; A. *Pr.* 972 s.; sono perfettamente comprensibili in base al significato "raccogliere" ovvero "raggruppare", "includere" e simili (al contrario, questi ed altri passi sono presentati da Horovitz, 1978, pp. 51 ss. come esempi del precoce valore matematico del verbo).

557 *Contra* Horovitz, 1978, pp. 42 ss.

558 Fattal, 2005, p. 24.

agire a caso ma secondo un piano che governa l'azione non è una prerogativa peculiare di λέγειν, ma concerne qualunque verbo (greco e non) esprimente un'azione finalizzata ad uno scopo.

Le occorrenze citate dallo studioso come esempi del "valore razionale e distributivo della radice **leg-*" si rivelano qui di particolare utilità, perché lo studioso evidenzia un ingente debito intellettuale nei riguardi di Fournier[559] e della *communis opinio* in materia[560]. Fattal rende con "essere contati" le occorrenze di λέγεσθαι in *Il.* III, 188 e *Od.* IX, 335. Nel primo caso Priamo, nel secondo Odisseo raccontano di un certo gruppo, al quale essi stessi appartengono. Priamo è infatti alleato (ἐπίκουρος) dei Frigi, Odisseo si mette a capo del manipolo estratto a sorte per accecare Polifemo: dunque, λέγεσθαι non vale "essere contati", ma piuttosto "essere inclusi", ossia essere ritenuti o ritenersi parte di quel certo gruppo. In *Il.* XXI, 27, Achille λέξατο dodici guerrieri dallo Xanto. I versi precedenti, tra la fine del ventesimo libro ed inizio del ventunesimo, descrivono, ricorrendo anche ad estese similitudini animali piene di dinamismo (ὡς βόας ἄρσενας, XX, 495 ss.; ὡς ἀκρίδες, XXI, 12 ss., ὡς ἰχθύες, XXI, 22 ss.), una turbolenta scena di battaglia: lo sbaraglio impazzito dei nemici, la loro caduta tra i gorghi, il massacro lì compiuto da Achille roteando la sua spada tutt'intorno (τύπτε δ' ἐπιστροφάδην, v. 20), i tentativi degli spauriti di acquattarsi tra le rocce e disperdersi. Achille è il motore della scena dinamica: dopo aver sospinto la schiera nemica in acqua, fa strage attorno a sé esercitando una letale forza centrifuga. Solo quando le sue braccia si stancano di mulinare, egli si placa. Per Fattal, a questo punto Achille "conta" dodici giovani. Tuttavia per questa occorrenza di λέξατο la *Grundbedeutung* del verbo non solo è del tutto soddisfacente, ma appare anche suggerita dal contesto, in quanto, cessato di fare il vuoto attorno a sé, l'eroe al contrario "raduna" e tira fuori dall'acqua (ἐξῆγε θύραζε, v. 29) per il sacrificio dodici uomini. Similmente, in *Od.* XXIV, 108 si immagina che un ipotetico selezionatore (κρινάμενος) "metta insieme" (λέξαιτο) tutti i valorosi coetanei scelti (κεκριμένοι): se qui il verbo λέγειν assume la sfumatura di "scegliere" non è per un'intrinseca valenza razionalistica, come vuole Fattal, ma semplicemente perché l'azione del "radunare" (λέγειν) è pensata contestualmente, ossia in vista di quella espressa da κρίνω. Un'accezione computazionale o matematica ("enumerare") è attribuita

559 Fournier, 1946.

560 Per l'analisi che segue, cfr. Fattal, 2005, p. 25 con note relative (17, 18, 19, 20, 25, 26, 27), e pp. 43 ss. L'occorrenza di Hom. *Od.* IV, 450 ss., che naturalmente Fattal traduce con "contare", sarà considerata a parte in seguito.

anche ad *Od*. XI, 151, dove tuttavia l'ombra del defunto Tiresia, interrogato da Odisseo, ha appena esposto le sue profezie (θέσφατα) in forma tutt'altro che enumerativa, bensì narrativa, gettando lo sguardo sulle varie possibilità di condotta di Odisseo e sulle relative conseguenze, introducendo anche suggerimenti e la descrizione di un σῆμα premonitore. Su questa linea poi, laddove λέγειν regge l'accusativo plurale ἕκαστα, Fattal interpreta "enumerare punto per punto", tuttavia un semplice "raccontare" soddisfa perfettamente il contesto (*Od*. XII, 165; XIV, 362; XV, 487).

Che il verbo λέγειν indichi la raccolta in un'unità di elementi sparsi è confermato dal fatto che, quando il verbo regge un complemento oggetto, l'accusativo è sistematicamente al plurale. Ciò vale sia negli esempi appena esaminati, sia nei seguenti, per i quali invece il significato di "raccogliere insieme", "radunare" non è solitamente messo in discussione: Τρῶας "i Troiani" (*Il*. II, 125), ξύλα πολλά "molta legna" (*Il*. VIII, 507 e 547), ἔντεα καλά "le belle armi" (*Il*. XI, 755), ὀστέα Πατρόκλοιο "le ossa di Patroclo" (*Il*. XXIII, 239), ὀστέα λευκά "le bianche ossa" (*Il*. XXIV, 793).

Il raggruppamento in unità resta lo sfondo costante anche in un impiego del verbo apparentemente dissimile, quello *Od*. IV, 450–452. È la scena di Proteo con le sue foche: ἔνδιος δ' ὁ γέρων ἦλθ' ἐξ ἁλός, εὗρε δὲ φώκας ζατρεφέας, πάσας δ' ἄρ' ἐπῴχετο, λέκτο δ' ἀριθμόν· ἐν δ' ἡμέας πρώτους λέγε κήτεσιν [...], "A mezzogiorno il vecchio venne dal mare, trovò le sue pingui foche, tutte quante le passò in rassegna, ne *mise insieme* il numero: e noi per primi *incluse* tra quelle [...]"[561]. In realtà, la traduzione più diffusa per λέκτο e λέγε in questo passo è "contare"[562], secondo un'accezione computazionale che sembra suggerita dall'accusativo ἀριθμόν. Per quanto riguarda λέγε, sono già state considerate occorrenze di λέγειν nel senso di "includere in un gruppo", e questo sembra esattamente il caso qui illustrato (ἐν δ' ἡμέας πρώτους λέγε κήτεσιν). Quanto a λέκτο, a motivare la traduzione "mettere insieme il numero" concorrono anche altri elementi. Idotea, nell'informare Odisseo che Proteo, suo padre, conterà (ἀριθμήσει) le foche, usa il verbo πεμπάζειν (*Od*. IV, 412), "contare con le cinque dita", "contare cinque a cinque, per cinquine"[563]. Da un esame con-

561 Per un uso analogo di ἀριθμὸν λέγειν cfr. Pi. *O*. XIII, 45–47; S. *OT* 844 sta invece per "se dunque confermerà lo stesso numero".

562 Diversamente LSJ *s.v.* II, che traduce: "he told him over the number".

563 Vv. 411–413: φώκας μέν τοι πρῶτον ἀριθμήσει [...]· αὐτὰρ ἐπὴν πάσας πεμπάσσεται ἠδὲ ἴδηται [...], "Per prima cosa conterà le foche [...]; poi, quando le avrà contate tutte cinque a cinque e viste [...]".

giunto dei due passi, *Od*. IV, 411–413 e 450–452, risulta che i verbi ἀριθμεῖν e λέγειν non sono usati per indicare la stessa azione: se ἀριθμεῖν significa propriamente "contare", λέγειν in questo caso vale (in modo più generico ma paragonabile a πεμπάζειν), "mettere insieme delle quantità", "raggruppare delle quantità e farne una somma". La differenza tra i due verbi si ripropone anche in *Il*. II, 123–127: "Se infatti noi Achei e Troiani volessimo, una volta stretti patti leali, essere contati [ἀριθμηθήμεναι] da ambo le parti, da un canto radunare [λέξασθαι] i Troiani, quanti qui hanno dimora, se d'altro canto noi Achei venissimo distribuiti [διακοσμηθεῖμεν] in gruppi da dieci [...]": anche qui λέγειν sta per "mettere insieme", e in questo senso è opposto a "distribuire"; il verbo esprime dunque un'azione che può essere funzionale ad operazioni di calcolo, senza tuttavia significare il "calcolare" nell'accezione corrente del termine[564]. Va anche considerato che l'affinità tra "raccogliere" e "contare" può essere molto stretta presso le culture orali, dove di frequente la conta non è intesa come numerazione progressiva di unità prese singolarmente, ma avviene proprio in base ad operazioni di raggruppamento; comprensibilmente, in quanto basilare nell'aritmetica antropometrica e nel calcolo digitale, la cinquina (cfr. πεμπάζειν) costituisce un tipo di raggruppamento privilegiato[565]. Non da ultimo, per spiegare l'uso di λέγειν in *Od*. IV, 450–452 si può ricorrere anche ad un argomento vicino all'esperienza quotidiana. È facile riscontrare che l'operazione del 'contare' avviene in modo fondamentalmente diverso a seconda della disposizione nello spazio degli oggetti: contare i libri disposti a distanze regolari su uno scaffale non è lo stesso che contare delle foche adagiate sul litorale, ovvero dei soggetti vivi, distribuiti sì in fila (ἐξείης, v. 440; ἑξῆς, v. 449), ma verosimilmente a distanze irregolari entro un'ampia superficie: in quest'ultima situazione, il conteggio consiste appunto in un'operazione mentale di raggruppamento.

Sulla scorta dei testi considerati diventa legittimo dubitare della validità del modello etimologico comunemente accettato, il quale, ammettendo che la *Grundbedeutung* "raccogliere" sia connotata da valori razionalistici o protomatematici, prevede per λέγειν dapprima il significato di "contare" e solo in seguito quello di "raccontare". Ma a prescindere da questo dubbio, il dato da sottolineare è che l'idea del 'raccogliere' resta determinante anche quando λέγειν

564 *Contra* Horovitz, 1978, pp. 44 s.

565 Sulla conta per cinquine delle conchiglie presso i LoDagaa (popolazione del Ghana) cfr. Goody, 1990, p. 22; sulla conta per cinquine, ad esempio dei capi di bestiame, torna a più riprese Calame-Griaule, 1982. Cfr. Cozzo, 2001, p. 75, nota 151.

assume le accezioni linguistiche di "raccontare" e di "dire". Così è ad esempio in *Il.* II, 222, dove gli oggetti del λέγειν sono gli ὀξέα ὀνείδεα, le "ingiurie pungenti"[566], o in vari passi dell'Odissea, in cui oggetti del λέγειν sono κήδεα πολλά "molti patimenti" (V, 5), θέσκελα ἔργα "imprese mirabili" (XI, 374), τὰ ἕκαστα "ciascuna cosa" (XII, 165), ἅπαντα ἐμὰ κήδεα… ὅσσα ξύμπαντα μόγησα "tutte le mie tribolazioni… tutte insieme quante ne patii" (XIV, 196–197, e in modo analogo XXIII, 306–308: ὅσα κήδεα […] ὅσα ἐμόγησε, πάντα "quante tribolazioni […] quante ne patì, tutte"), ταῦτα ἕκαστα "tutte queste cose" (XIV, 362 = XV, 487), ψεύδεα πολλά "molte bugie" (XIX, 203 = Hes. *Th.* 27). Queste occorrenze interessano per due motivi: innanzitutto, attestano che l'accezione linguistica del verbo λέγειν è matura già in Omero[567]; inoltre, poiché reggono costantemente degli accusativi plurali, sono indizi del nesso tra 'raccogliere' e 'parlare' secondo la mentalità omerica, per la quale parlare equivale a raccogliere in un'unità coerente le cose dicibili, siano esse insulti, bugie, etc.

Anche la concezione del 'parlare' come composizione di un'unità a partire da distinti, seppur lontana dalla nostra, trova riscontro nei confronti interculturali, che indicano nella buona "tessitura" dei detti un aspetto fondamentale dell'espressione verbale. Ad esempio, presso i Dogon ogni singolo aspetto dell'azione del parlare trova riscontro nella complessa metafora della tessitura[568], l'arte dell'intreccio ordinato delle varie componenti. La stessa metafora, peraltro non del tutto estranea al greco antico[569], soggiace al latino *textus*, il "discorso scritto", trasmettendosi poi non solo alle lingue neolatine (it. *testo*, fr.

566 È del tutto opinabile l'interpretazione di Fattal, 2005, p. 25, che intende in questo passo λέγειν come "addebitare", "mettere in conto", significato che sarà acquisito solo molto più tardi dalla radice λεγ- (con apofonia λογ-) a partire da costrutti come ἐν λόγωι τιθέναι. Inoltre è il contesto stesso a suggerire che le ingiurie (ossia gli oggetti verbali) sono semplicemente "messe insieme" (non "messe sul conto di"): infatti precedentemente, in *Il.* II, 212 ss., si spiega che l'odioso Tersite ἔτι μοῦνος ἀμετροεπὴς ἐκολώια, ὃς ἔπεα φρεσὶν ἧισιν ἄκοσμά τε πολλά τε ἤιδη, μάψ, ἀτὰρ οὐ κατὰ κόσμον […]. Ed è precisamente ciò che Tersite fa anche ora: "mette insieme" (λέγε) insulti contro un re, Agamennone, scioccamente (cfr. v. 258). Nemmeno in quest'uso vi è traccia del significato distributivo, selettivo e razionale di cui si è discusso.

567 Sulla natura linguistica del λέγειν omerico cfr. anche le attestazioni in diatesi media e senza accusativo, il cui significato è semplicemente quello di "discorrere vanamente", "perdersi in chiacchiere" (*Il.* II, 435; XIII, 292), e dove è lasciato imprecisato o sottinteso l'oggetto del parlare.

568 Cfr. Calame-Griaule, 1982, pp. 72–73. Per la metafora della "tessitura del pensiero" presso gli indigeni malesiani cfr. Leenhardt, 1984, p. 38.

569 Cfr. gli esempi riportati da Müller, 1974, pp. 192–232.

texte, sp. *texto*, etc.), ma anche a quelle germaniche (ted. *Text*, in. *text*, etc.). A partire dall'età classica, le accezioni linguistiche e quelle matematiche del verbo λέγειν tenderanno sempre più a distinguersi e a specializzarsi, fino a cristallizzarsi più tardi in significati sentiti come indipendenti gli uni dagli altri: a questo punto, i parlanti perdono progressivamente la percezione della continuità semantica delle accezioni con la *Grundbedeutung*. Ma i documenti a disposizione non consentono di retrodatare questo fenomeno: nel periodo che va da Omero ad Eraclito, le varie accezioni di λέγειν sono ancora percepite nel loro sodalizio semantico e come permeate dall'idea del 'raccogliere insieme'.

Solo una volta premesso il significato di λέγειν si può considerare il sostantivo derivato, λόγος. Infatti, "la parola λόγος designa originariamente l'attività del λέγειν, ossia del raccogliere"[570], e ciò che si raccoglie insieme per formare un λόγος sono le sue parti costituenti. In base all'indagine che segue, λόγος, almeno fino all'inizio del V sec. a.C., significa principalmente "discorso" e talvolta "raccolta" (intesi come *nomina actionis et rei actae* di λέγειν[571]), insieme ai rispettivi sinonimi[572]. Si tratta di un risultato opposto a quello a cui perviene Heidegger, il quale sembra avere perfettamente ragione nel restare sbalordito dalle proprie conclusioni: "ecco in cosa consiste l'aspetto sconcertante di questo enigma: λόγος e λέγειν significano discorso, parola e dire, mentre il significato originario di λόγος e λέγειν non è affatto in relazione col linguaggio e con l'attività linguistica"[573].

In Omero sono presenti due occorrenze di λόγος, entrambe al plurale: *Il.* XV, 393 e *Od.* I, 56[574]. Una traduzione frequente rende λόγοι con "parole". Ma, come riconosce Verdenius, "[...] λόγος originariamente non significa la

570 Verdenius, 1966, p. 81.

571 Verdenius, ivi, pp. 83 ss. ha spiegato come la parola abbia valore sia "attivo" (ossia come "Tätigkeit") sia "passivo" (come "Resultat").

572 Cfr. Gomperz, 1922–23, p. 125; Verdenius, 1966, pp. 88 ss.; Dilcher, 1995, pp. 30 s.

573 Heidegger, 1993, p. 158. A proposito di λόγος in Eraclito, il filosofo afferma (*ibidem*): "Tuttavia dobbiamo imprimerci bene in mente che λόγος non significa 'parola', non significa 'discorso' e neppure 'linguaggio'. Lo si desume già dal fatto che il significato fondamentale della parola greca λόγος non può essere in alcun modo 'discorso' o 'linguaggio' e che non allude affatto all'ambito linguistico e verbale". Tali affermazioni non impediscono al filosofo di proseguire: "D'altra parte è altrettanto sicuro che il termine λόγος e il verbo relativo λέγειν acquistano già dall'inizio presso i Greci il significato di 'parlare' [*reden*] e di 'dire' [*sagen*]. Si tratta di due dati di fatto incontestabili, con i quali dobbiamo fare i conti. Il loro comparire insieme nasconde qualcosa di enigmatico [...]".

singola parola, ma si manifesta in una determinata *combinazione di parole*"[575]. In tutti e due i casi omerici, ai λόγοι spetta un compito "psicagogico": rispettivamente, Patroclo tenta di fare animo (ἔτερπε) ad Euripilo durante una dolorosa medicazione, Calipso vuole esercitare la sua fascinazione (θέλγει) su Odisseo per distoglierlo dall'idea fissa del νόστος ad Itaca. Quando si tratta di sortire persuasione, incanto, consolazione, istigazione ed altri effetti psicagogici, l'accento batte tutto sull'intreccio ben congegnato e sull'armonia intrinseca di una costruzione verbale sapientemente assemblata. Dunque i λόγοι, in questi passi, non stanno per le "(singole) parole", le quali in Omero non sono mai espressamente designate, ma appunto per i "detti", i "discorsi" pronunciati[576]. Per la stessa ragione, "discorsi", e non "parole" sono anche i λόγοι in Esiodo (*Th*. 229; αἱμύλιοι λόγοι, *Th*. 890; *Op*. 78; 788[577]), presso cui si riscontra il primo uso di λόγος al singolare: εἰ δ' ἐθέλεις, ἕτερόν τοι ἐγὼ λόγον ἐκκορυφώσω, "se vuoi ti esporrò per sommi capi un altro racconto" (*Op*. 106).

Gli usi di λόγος in Omero e in Esiodo corrispondono alle aspettative circa una cultura ancora prevalentemente orale, nella quale le singole parole non emergono dal tessuto linguistico come unità chiaramente identificabili ovvero separate l'una dall'altra. Infatti, nell'attività verbale le parole non si presentano come entità isolate ed autonomamente significanti, ma costituiscono piuttosto un *continuum* sia a livello fonico, ossia dell'emissione vocale e della

574 *Il*. XV, 390–394: Πάτροκλος [...] τόφρ' ὅ γ' ἐνὶ κλισίηι ἀγαπήνορος Εὐρυπύλοιο ἧστό τε καὶ τὸν ἔτερπε λόγοις, ἐπὶ δ' ἕλκεϊ λυγρῶι φάρμακ' ἀκέσματ' ἔπασσε μελαινάων ὀδυνάων, "Patroclo [...] stava nella tenda dell'amabile Euripilo e lo confortava con discorsi, sulla penosa ferita spalmava rimedi, sollievo dei neri dolori"; *Od*. I, 55–57: τοῦ θυγάτηρ δύστηνον ὀδυρόμενον κατερύκει, αἰεὶ δὲ μαλακοῖσι καὶ αἱμυλίοισι λόγοισι θέλγει, ὅπως Ἰθάκης ἐπιλήσεται [...], "Sua figlia trattiene l'infelice piangente, sempre lo ammalia con discorsi molli e suadenti, affinché egli si scordi di Itaca [...]; cfr. *h. Merc*. 317.

575 Verdenius, 1966, p. 82 (corsivo mio). Giustamente lo studioso (*ibidem*, nota 5) cita Kahn: "[...] the use of λόγος in early epic is restricted to this general meaning of utterance". Cfr. anche Hammer, 1991, pp. 52, 62, 64, etc.; Opsomer, 2002, p. 254.

576 Cfr. Desbordes, 1989, p. 159: "[...] l'idée d'une composition du sens semble coextensive au terme même de *lógos*. [...] l'étymologie ('ensemble organisé') et les premiers emplois [...] chez Homère et Hésiode, dans des contextes de tromperie et de 'construction' verbale, vont dans le sens d'une parole saise comme un object à la fois un et composite". Non si può che trovarsi di nuovo in disaccordo con Fattal, 2005, p. 26 e pp. 43 ss., il quale invece individua negli aspetti retorici di λόγος un segno della sua prossimità, già in Omero, a significati quali "calcolo", "valutazione" e "computo".

577 Per questa formula cfr. anche Hom. *Od*. I, 56; *h. Merc*. 317; Thgn. 704 W.

percezione del suono, sia a livello del senso, giacché l'enunciato veicola un contenuto inteso come unitario, anziché segmentato in costituenti minori[578].

Come in Omero ed Esiodo, λόγος ha il senso di "discorso" o di "argomentazione", e non di "singola parola", anche nella lirica arcaica: così è ad esempio in Archiloco[579], Senofane[580], Anacreonte[581], Teognide[582], Pindaro[583], Bacchilide[584], etc.

I passi citati da alcuni studiosi[585] come dimostrazione dell'originario significato razionalistico di λόγος, e di conseguenza del precoce sviluppo di un significato proporzionale-matematico attribuibile anche ad Eraclito, non sembrano in alcun modo probanti. Contrariamente a quanto da loro sostenuto, la traduzione di λόγος come "ragionamento logico" e simili non è affatto necessaria per Parm. fr. 8,50[586], e lo stesso vale per quella come "rapporto matematico" in Thgn. 415–418 W[587]. Talvolta anzi, una simile resa di λόγος sembra decisamente fuori luogo, come in Parm. 7,3–6, dove la menzione immediatamente precedente della lingua e delle orecchie suggerisce con forza un contesto linguistico[588]: [...] μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω, νωμᾶν

578 L'argomento viene approfondito nel cap. 5.3, pp. 175 ss.

579 Archil. fr. 23,16 W.

580 Xenoph. frr. 1,14; 7,1.

581 Anacr. fr. 57c P.

582 Thgn. 704 W, 1055 W.

583 Pi. *N.* VI, 45; *N.* VII, 51; *P.* I,94; *P.* III, 80; *P.* IV, 116; *P.* V, 48; *O.* I, 110; *O.* VII, 68; *O.* IX, 12; *O.* XI, 5.

584 B. *Dith*. XV, 47 SM. Anche quanti sostengono che il valore proporzionale-matematico sia quello originario di λόγος devono ammettere che tuttavia esso si manifesta molto raramente in età arcaica (cfr. Horovitz, 1978, p. 99, punto 6), mentre dominante è il significato di "discorso".

585 Ad esempio Kurtz, 1971, pp. 73 ss.; Horovitz, 1978, pp. 69 ss.; Hammer, 1991, pp. 55 ss.

586 ἐν τῶι σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα ἀμφὶς ἀληθείης [...], "Qui smetto per te il discorso convincente e la riflessione sulla verità [...]". Ciò che la dea interrompe non è nient'altro che il "discorso" condotto fino a questo punto.

587 Lo sfregamento di un pezzo d'oro era un sistema per saggiarne l'autenticità, e questo sembra essere il senso sotteso alle parole di Teognide: οὐδέν' ὁμοῖον ἐμοὶ δύναμαι διζήμενος εὑρεῖν πιστὸν ἑταῖρον, ὅτωι μή τις ἔνεστι δόλος· ἐς βάσανον δ' ἐλθὼν παρατρίβομαι ὥστε μολύβδωι χρυσός, ὑπερτερίης δ' ἄμμιν ἔνεστι λόγος. Circa la resa di λόγος (che è qui *lectio difficilior* rispetto a νόος), niente affatto scontata, van Groningen, 1966 prende in considerazione tre possibilità: "1. 'en moi est présente une parole de supériorité', savoir 'je puis parler (à juste titre ?) de supériorité', ou encore 'j'ai le droit de m'appeler supérior'; 2. 'en moi est présente une idée (la convinction ?) de supériorité'; 3. 'en moi est présent un compte, une somme, un actif budgétaire, de supériorité'". E, saggiamente, invita alla prudenza.

ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουὴν καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγωι πολύδηριν ἔλεγχον ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα, "[...] né l'abitudine dalla molteplice esperienza ti costringa giù per questa via, ad agitare un occhio senza vista, un orecchio che riecheggia e la lingua, ma giudica in base all'argomentazione la questione assai dibattuta detta da me". Alcuni testi epigrafici della seconda metà del V sec. documentano un uso di λόγος nel senso di "somma", "ammontare"[589], ma mai "calcolo", "conto" e simili: anche il valore di "somma" è perfettamente in linea con il λόγος come "azione / risultato del raccogliere insieme", e dimostra quanto la *Grundbedeutung* di λέγειν sia ancora percepita fino alla soglia cronologica in questione; casi analoghi occorrono in A. *Pers*. 338–343[590] e Hdt. III, 99[591]. Per contro, è stato osservato come Empedocle, per indicare la "proporzione" delle quattro radici della cui mistura si compongono le cose mortali (θνητά), non faccia mai ricorso alla parola λόγος[592].

---

588 Cfr. Verdenius, 1967, pp. 99 s.: "Diese göttliche Erörterung soll Parmenides 'erörternd beurteilen' (κρῖναι λόγῳ). Dieser letzte Ausdruck wird meistens übersetzt mit 'beurteilen mit dem Denken' oder 'mit der Vernunft'; aber wir haben gesehen, dass λόγος diese Bedeutung in der vorplatonischen Zeit noch nicht hat"; Coxon, 1986: "[...] but decide by discourse". Riprese tematiche si trovano in Emp. frr. 3,11 e 4,3 (διασσηθέντος ἐνὶ σπλάγχνοισι λόγοιο).

589 Cfr. ad esempio *IG* I², 232.2 (anno 434/3); 374.191 (*Rationes Erechthei Annorum* 408/7–407/6).

590 καὶ γὰρ Ἕλλησιν μὲν ἦν ὁ πᾶς ἀριθμὸς ἐς τριακάδας δέκα ναῶν, δεκὰς δ' ἦν τῶνδε χωρὶς ἔκκριτος. Ξέρξηι δέ, καὶ γὰρ οἶδα, χιλιὰς μὲν ἦν ὧν ἦγε πλῆθος, αἱ δ' ὑπέρκοποι τάχει ἑκατὸν δὶς ἦσαν ἑπτά θ'· ὧδ' ἔχει λόγος, "Infatti per gli Elleni l'intero numero delle navi ammontava a trecento, e oltre a queste ce n'era un gruppo scelto di dieci. Invece Serse, lo so, ne aveva in quantità di mille, e quelle di velocità eccezionale erano duecentosette: questa è la somma". Molti interpretano qui λόγος come "proporzione" (così Kurtz, 1971, p. 73; Horovitz, 1978, p. 93; etc.), tuttavia anche in questo caso a trasparire è la natura di λόγος come "azione / risultato del radunare", come si addice appunto alle navi che costituiscono una flotta. De Romilly, 1974, p. 55 traduce addirittura ὧδ' ἔχει λόγος con "voici la vérité". La sua ipotesi risulta plausibile, specie considerando l'uso, da parte dei personaggi tragici, di chiudere la propria battuta con una sorta di bilancio consuntivo riferito proprio al λόγος sostenuto (cfr. ad esempio A. *A*. 582: πάντ' ἔχεις λόγον; E. *Or*. 446: βραχὺς λόγος, 1203: εἴρηται λόγος, etc.): è quanto potrebbe accadere nel passo considerato. Va anche rilevato che, delle oltre cento occorrenze di λόγος in Eschilo (cfr. Italie, 1964, *s.v.*), questa sarebbe altrimenti l'unica ad attestare un significato diverso da quello di "discorso", "spiegazione verbale", etc.

591 ἐς δὲ τούτου λόγον οὐ πολλοί τινες αὐτῶν ἀπικνέονται, dove l'età è espressa come somma (λόγος) degli anni.

592 Guthrie, 1965, pp. 160 s.

Verosimilmente è attraverso costruzioni sintagmatiche come κατὰ τὸν λόγον e εἰς τὸν λόγον, entrambe attestate in Eraclito (rispettivamente, frr. 1 e 31), e costrutti come λόγον διδόναι[593], ἐν λόγωι τίθεσθαι[594], λόγον ἔχειν[595], οὐδένα λόγον (τινὸς) ποιεῖσθαι[596], ἐν οὐδενὶ λόγωι ποιεῖσθαι[597], etc. che si gettano le basi per futuri usi matematici di λόγος, come appunto "proporzione", "conto", "calcolo" e simili. Tuttavia occorre sottolineare che anche in queste costruzioni il significato di λόγος attiene originariamente alla sfera linguistica, non a quella matematica[598]. Pertanto, traduzioni in italiano come "rendere conto" (λόγον διδόναι), "mettere in conto" (ἐν λόγωι τίθεσθαι) etc. sono fuorvianti. A proposito di λόγον διδόναι, Kahn ha giustamente fatto notare che "to explain something is to give an account of it [...]. Since the 'account' is normally rendered in words, there is an inevitable blending of sense 2 (account, enumeration) and sense 3 (narration, statement on words)"[599]. Lo stesso vale per ἐν λόγωι τίθεσθαι, come si vede ad esempio in Tyrt. fr. 12,1 s. W: οὔτ' ἂν μνησαίμην οὔτ' ἐν λόγωι ἄνδρα τιθείην οὔτε ποδῶν ἀρετῆς οὔτε παλαιμοσύνης [...], "Non ne tramanderei il ricordo né *farei oggetto di racconto* un uomo per la sua eccellenza nella corsa o nella lotta [...]" (trad. Vetta)[600]. Tirteo vaglia qui l'eventualità di tramandare o meno il ricordo di qualcuno; nel suo contesto

---

593 Cfr. ad esempio Hdt. I, 34; 209; III, 71; 76; 142; 143; etc.

594 Tyrt. fr. 12,1 s. W, considerato in seguito.

595 A. *Pr.* 231 s.

596 Esempi di questa costruzione, o della sua variante λόγον ἐλάσσω (τινὸς) ποιεῖσθαι, sono in Hdt. I, 4; 13; 117; 213; III,25; V,105; VII,13; 58; 156; 218; IX,7; analogo è il valore della forma passiva λόγος οὐδείς / ἐλάχιστος / πλεῖστος γίγνεταί τινος, cfr. Hdt. I,19; IV,135; VII, 223; VIII,10; 102; IX, 80.

597 Hdt. VII,14.

598 Cfr. cap. 6.1, p. 195.

599 Kahn, 1964, p. 192, nota 11.

600 Vetta, 1999, p. 58 (corsivo mio). Sembra questa l'interpretazione più plausibile dei versi, e non quella, tuttavia molto diffusa, che traduce "mettere in conto", nel senso di "far conto o stima" (di questo avviso sono ad esempio Diano-Serra, [4]1993, p. 94, nota 1; Kurtz, 1971, p. 76; Horovitz, 1978, p. 73; Dilcher, 1995, p. 35). Un altro passo ricordato come esempio del valore di λόγος come "calcolo" già in età arcaica (cfr. Horovitz, 1978, pp. 78 s.) è Pi. *O.* X,9 ss.; nonostante il ricorso al lessico economico, quando si scusa del ritardo con cui celebra un vincitore, Pindaro intende dire che è possibile saldare il debito contratto celebrando molti onori in un κοινὸς λόγος, un discorso generale appunto, il quale, come esemplificato dalla similitudine con l'azione dell'onda sui sassolini, incorpora in sé molte cose. Il senso dunque è ancora quello della "raccolta".

culturale, l'unico modo di rendere eterno il κλέος consiste infatti nel raccontare al pubblico di quell'uomo.

Infine, soltanto "l'ultimo valore assunto da λόγος fu quello di 'raziocinio' e 'ragione'"[601], e anch'esso deriva con ogni evidenza dall'accezione linguistica di λόγος come "argomentazione"[602]. Tale significato non è ancora maturo nella prima metà del V sec.[603], nonostante questo dato storico-linguistico non abbia fatto desistere alcuni traduttori di Eraclito da rese (e interpretazioni) razionalistiche[604].

Sulla scorta di simili prove testuali, e analogamente a quanto osservato circa il verbo λέγειν, si può riflettere sull'opportunità di rivedere la *communis opinio* sulla storia e lo sviluppo del significato di λόγος. Questa sostiene che "i significati di *ratio* matematica, proporzione e misura rientrano [...] tra quelli originari della radice"[605], e che solo a partire da tali valori si sviluppano poi quelli linguistici di "discorso", "racconto", "argomentazione verbale"[606]; tuttavia la cronologia delle due aree di significati sviluppatesi dal senso di base di "azione / risultato del raccogliere" appare esattamente inversa[607]. Infatti, è attestata dapprima l'area semantica linguistica ("discorso", "racconto", "argomentazione verbale"), e soltanto dopo l'area matematica ("conto" e "calcolo"); oltre a profilarsi solo in seguito a quelle linguistiche, le accezioni matematiche restano a lungo subordinate a queste ultime per autonomia ed importanza. Per riprendere i paragoni con altre lingue, si tratterebbe dunque di privilegiare per il greco antico la successione contraria, ossia quella che va da "raccconta-

601 Cfr. Diano-Serra, [4]1993, p. 99 s., che prosegue "vi giunse tardi e per via non dotta, da espressioni come ἐκ τίνος λόγου; τίνι λόγῳ; κατὰ τίνα λόγον; e simili, 'su che fondamento' o 'motivo', 'in base a quale ragionato discorso'" (cfr. ad esempio A. *Ch.* 515).

602 Tale accezione si affaccia già nell'espressione colloquiale ὁ λόγος αἱρεῖ, frequente in Erodoto, dove indica un'argomentazione stringente. I passi erodotei vengono esaminati da Lausdei, 1983: Hdt. I, 132; II, 33; III, 45; VI, 124, insieme ai quali si può considerare l'analoga variante con γνώμη, come in Hdt. II, 43. Tuttavia lo studioso tralascia che qui il senso di λόγος non è ancora quello di una "ragione" avulsa dal "discorso".

603 Cfr. anche Hammer, 1991, pp. 60–61; Dilcher, 1995, pp. 30 ss.

604 Come ad esempio Lami, [5]2000, che traduce Heraclit. fr. 1 come "Di questa ragione che come qui se ne ragiona [...]" (e Parm. fr. 8,50 come "In ciò per te io cesso dal ragionamento convincente").

605 Diano-Serra, [4]1993 p. 97; analoga è l'opinione di Hammer, 1991, cap. 1.1, il quale sostiene che il significato intrinseco di λόγος sia "rapporto" (*Verhältnis*), anche se riconosce che spesso gli usi arcaici di λόγος-rapporto comprendono una imprescindibile componente semantica che ha a che fare con il linguaggio (cfr. ivi, p. 60: "Das 'Verhältnis' läßt sich aber insofern nicht vom 'Wort' trennen").

re" a "contare", da *erzählen* a *zählen*. Ad ogni modo, il dato fondamentale è che il significato originario di λόγος come "azione / risultato del raccogliere insieme" resta lo sfondo costante ai vari usi della parola almeno fino all'inizio del V sec. a.C.: è dunque in questa accezione che Eraclito intende il "discorso".

Che il significato di λόγος attenga alla sfera linguistico-discorsiva è documentato al di là di ogni ragionevole dubbio dalle occorrenze arcaiche; tuttavia la parola, nella lingua greca, appare investita da una particolare ricchezza semantica che rende corretta, ma al contempo riduttiva la resa in italiano con "discorso"[608]. Per una traduzione che renda giustizia e che rispecchi la vasta gamma di accezioni e sfumature linguistiche sottese al greco λόγος in una lingua tuttora parlata, occorre probabilmente attingere alle lingue delle culture oro-aurali. In effetti, tali culture tendono a sviluppare una straordinaria ricchezza semantica per le parole indicanti il linguaggio in generale o le sue particolari manifestazioni. Valgano come esempi l'ebraico *dabar*, che significa "parola", "affermazione", ma anche "azione", "cosa"; *sò* nella lingua dogon, "soggetto, questione, discussione, giudizio; causa nel senso giuridico; resoconto di fatti considerati reali"[609]; *kuma* nella lingua bambara[610]; *no* ("discor-

606 Come autorevole rappresentante di questa *communis opinio* si può annoverare Fournier, 1946, pp. 53 ss., il quale sostiene il "valore etimologico razionale e distributivo" di λέγειν, e pp. 217 s., dove il valore etimologico di λόγος è "calcolo, conto, ragione", come se si trattasse di un equivalente del latino *ratio*. È quasi inevitabile che questa concezione conduca ad interpretare il λόγος eracliteo come "ordine del mondo, ragione universale", come infatti Fournier ha fatto. Lo studioso non dubita che "l'aspetto razionale di λέγειν e di λόγος a partire da Omero è [...] incontestabile" neanche laddove deve ammettere che tuttavia "non giunge mai a quello che potrebbe sembrare il suo esito logico, corrispondente alle accezioni estreme di "calcolare, stimare, pensare" [...]. In verità, sono i significati dichiarativi che λέγειν e λόγος sviluppano a partire dalla poesia epica" (ivi, p. 55).

607 Un'ipotesi revisionista nei confronti della *communis opinio* in materia è stata prospettata dalla Prof.ssa P. Laspia durante le sue lezioni di Storia della Filosofia Antica, tenutesi a Palermo nella primavera del 2007.

608 Lo stesso vale per le traduzioni in altre lingue moderne: cfr. Snell, 1989, p. 18; Dilcher, 1995, p. 32; Schirren, 1998, p. 158: "Offenbar operiert Heraklit mit einer Bedeutung des Wortes λόγος, die im Deutschen keine Entsprechung in einem Wort hat".

609 Calame-Griaule, 1982, p. 24; cfr. anche lo schema dei significati di *sò*, ivi p. 26.

610 Come spiegato da Zahan, 1963, p. 10, *kuma* indica al contempo "il vocabolo pronunciato isolatamente e le diverse parti del discorso [...], l'idea di materialità, quella di proiezione fuori di sé [...], l'idea di strumentalità [...]. Il termine *kuma* concerne tutta l'enunciazione del pensiero dalla parola [...], l'insieme del linguaggio e dell'insegnamento. Si applica principalmente al parlare umano, al linguaggio articolato. Lo si impiega anche per designare la parola di Dio".

so") nella lingua degli indigeni polinesiani[611]; o ancora *k'op* presso la lingua indigena messicana Tzeltal[612].

Dopo il necessario *excursus* sulla storia delle parole λέγειν e λόγος, è possibile occuparsi di λόγος in Eraclito. Pur restando coerenti con la *Grundbedeutung*, le occorrenze eraclitee attestano una risemantizzazione in corso, ossia evidenziano una diversificazione dei contesti d'uso che produce, per rubare un termine al linguaggio della critica letteraria, un effetto di "straniamento" rispetto all'accezione tradizionale.

Nel *corpus*, la parola conta complessivamente undici occorrenze. Di queste, tre sono del tutto pertinenti alle accezioni tradizionali: λόγος è, in senso attivo, il 'discorso' che può essere espresso da ogni singolo uomo, come nei frr. 87 ("l'uomo stolto è solito lasciarsi impressionare ad ogni λόγος"), e 108 ("di quanti ho ascoltato i λόγοι, nessuno arriva al punto [...]"); in senso passivo, il 'discorso' su qualcuno e dunque la sua 'fama', come nel fr. 39 ("[...] Biante, il cui λόγος è maggiore di quello degli altri").

Quattro occorrenze, invece, compaiono in contesti d'uso insoliti: al λόγος è attribuito un ruolo entro processi cosmologici e conoscitivi, secondo un uso incompatibile con quelli precedenti ad Eraclito. Nei frr. 31 ("<la terra> si spande come mare, e assume misure secondo quello stesso λόγος, che valeva

---

611 Leenhardt, 1984, p. 174, riferisce che *no* significa allo stesso tempo "Rede", "Tat", "Denken". Per l'accezione altamente performativa del linguaggio e per la sua "Wirkungskraft" cfr. ivi, pp. 175 s. A p. 199 si legge: "Discorso saggio, leale, giusto etc. significa: un uomo, che in un determinato momento si trova in una condizione di saggezza, di giustizia, di lealtà etc. Il discorso determina queste qualità o condizioni in quanto dà loro forma [...] e pertanto esso è creatore". La "parola" (*no*) crea il modo di pensare e di agire degli uomini, è artefice della personalità degli individui (cfr. ivi, p. 202). Il capo di una tribù è la parola vivente della tribù, è lui a salvaguardare l'assetto della comunità, a custodire la sua tradizione, ad amministrarne la vita indicando di volta in volta ciò che è giusto e ciò che è sbagliato. I termini indicanti le leggi sociali e morali dell'etica tradizionale sono tutti connotati come differenti "discorsi": quanto noi chiamiamo "proprietà", "scambio", "indebitamento", "adulterio", etc. non sono altro che vari tipi di "discorso" nei dialetti locali (cfr. Bastian, 1881, pp. 13 s.)

612 Cfr. Stross, 1989, 215 ss., il quale illustra le innumerevoli traduzioni necessarie in lingua inglese per rendere il sintagma 'modificatore + *k'op* ("speech")': la lista stilata alle pp. 226–239 (che non è esaustiva) ne elenca ben 416. Il sintagma 'modificatore + *k'op*' rende conto di fattori inerenti alla situazione comunicativa quali personalità, condizioni fisiche e mentali, stato emotivo, postura del parlante, numero degli attanti della comunicazione, loro disposizione nello spazio, eventuale accompagnamento musicale, etc. (cfr. ivi, p. 217).

prima che diventasse terra"), e 72 ("in questo λόγος, con il quale soprattutto e in continuazione hanno a che fare, in questo divergono [...]"[613]) il λόγος evidenzia un ruolo cosmologico; nei frr. 45 ("i confini dell'anima per quanto tu vada non puoi trovarli, nemmeno percorrendo ogni strada: così profondo è il suo λόγος") e 115 ("è dell'anima un λόγος che accresce se stesso"), esso è proprio dell'organo della cognizione (ψυχή) e sembra contenere in sè una sorta di germe vitale che lo rende illimitato. Data l'atipicità dei contesti d'uso, per queste occorrenze gli interpreti di Eraclito sono inclini a proporre traduzioni disparate, tra le quali si rileva tuttavia una consistente prevalenza di valori razionalistici (es. "ragione", "intelletto", "regola") e matematici (es. "misura", "rapporto", "proporzione")[614]. Questa tendenza ermeneutica è dovuta al fatto che le qualità e le funzioni attribuite da Eraclito al λόγος non corrispondono alle aspettative degli interpreti circa il "discorso", il che apre la strada a traduzioni anacronistiche della parola dubbia.

Infine, quattro occorrenze sono ambigue, giacché i relativi contesti d'uso possono essere considerati sia tipici sia atipici. Si tratta di entrambe le attestazioni del fr. 1 ("pur essendo questo λόγος sempre [ἀεί] gli uomini ne sono all'oscuro [...]; infatti, sebbene tutte le cose accadano secondo questo λόγος [...]"), e di quelle dei frr. 2 ("pur essendo comune il λόγος, i più vivono come se avessero un intendimento particolare") e 50 ("dato ascolto non a me, ma al λόγος, è saggio dire lo stesso [ὁμολογεῖν], che tutte le cose sono una"). In questi casi, lo sforzo dei commentatori consiste in genere nel decidere se λόγος indichi *a)* il discorso particolare che Eraclito sta conducendo *hic et nunc* nel suo scritto, secondo un uso della parola del tutto in linea con quello tradizionale, oppure *b)* un discorso di carattere universale, che esorbiterebbe dal significato tradizionale e darebbe ragione di parlare per Eraclito di una "dottrina del λόγος", a cui in genere sono attribuite connotazioni alquanto metafisiche. Il fatto che si presuma la necessità di una scelta esclusiva (*aut... aut*) tra *a)* e *b)* tradisce la tacita assunzione del modello semantico della polisemia. Infatti si presuppone che il "λόγος particolare" dello scritto eracliteo ed il "λόγος universale" siano due cose sostanzialmente diverse. Al contrario, l'ambiguità di tali occorrenze, ossia la possibilità di comprenderle sia in base all'accezione

---

613 Le difficoltà sollevate dal testo del fr. 72, in cui l'occorrenza di λόγος è tutt'altro che certa, vengono considerate nella trattazione riservata al frammento nel cap. 6.1, pp. 213 ss.; le possibili costruzioni sintattiche sono state esaminate nel cap. 2.3, p. 52.

614 Cfr. tabella delle traduzioni moderne di λόγος, pp. 158 s.

tradizionale, sia in base ad un'accezione risemantizzata[615], avvalora l'ipotesi della densità semantica di λόγος, il cui significato non è scisso.

Si consideri dunque tale ambivalenza dei contesti d'uso e delle accezioni della parola, che possono essere intesi sia come tipici sia come atipici. Circa il fr. 1, la posizione d'*incipit* di λόγος autorizza a pensare che la parola sia usata nella sua accezione tradizionale ('discorso' ovvero 'esposizione', secondo un uso analogo a quello del fr. 108[616]). In effetti, λόγος ricorre assiduamente in apertura di opere in prosa, per lo più ionica, per introdurre il lettore all'argomento della ἱστορίη: ne sono esempi Ecateo di Mileto (*τάδε γράφω, ὥς μοι δοκεῖ ἀληθέα εἶναι· οἱ γὰρ Ἑλλήνων λόγοι πολλοί τε καὶ γελοῖοι* [...] *εἰσίν*, *FGrH*, 1 fr. 1), Ione di Chio (*ἀρχὴ δέ μοι τοῦ λόγου* [...], DK 36 B 1), Diogene di Apollonia (*λόγου παντὸς ἀρχόμενον δοκεῖ μοι χρεὼν εἶναι τῆν ἀρχὴν ἀναμφισβήτητον παρέχεσται* [...], DK 64 B 1), ma anche Antioco di Siracusa (*Ἀντίοχος Ξενοφάνεος τάδε συνέγραφε περὶ Ἰταλίης ἐκ τῶν ἀρχαίων λόγων τὰ πιστότατα καὶ σαφέστατα*, *FGrH*, 555 fr. 2). Da questo punto di vista Eraclito, anch'egli ionico ed autore di prosa, si inscrive in una "tradizione letteraria" relativamente consolidata. In base a questi elementi, l'avverbio *ἀεί* *prima facie* può non destare dubbi particolari, ed essere inteso come riferito a ciò che segue. Tuttavia, proseguendo nella lettura sorgono dubbi sull'effettivo valore di λόγος: gli uomini ne sono inesperti sia prima sia dopo averlo ascoltato, ma un discorso, se inteso nella sua accezione ordinaria, non può essere noto già prima di essere udito. Pertanto, se λόγος indicasse qui solo lo specifico discorso dello scritto eracliteo, la critica all'ignoranza degli uomini perderebbe buona parte del suo fondamento. A questo punto, il lettore è tentato di rileggere l'*incipit* con maggiore attenzione, per scoprire che la posizione intermedia di *ἀεί* cela una difficoltà inizialmente trascurata[617].

Subito dopo (seconda occorrenza), tutte le cose sono dette accadere "in modo conforme a" o "secondo questo λόγος"[618], un'affermazione che acutizza le perplessità circa l'accezione della parola. Una considerazione congiunta delle due occorrenze mostra come in questo caso l'ipotesi polisemica, ovvero della pluralità di significati espressi dallo stesso segno, non sia sostenibile[619].

---

615 La quale comunque non coincide a mio avviso con l'opzione *b)*.

616 Cfr. Hussey, 1982, p. 56 s.

617 Per maggiori particolari sulla posizione dell'avverbio, cfr. cap. 2.3, pp. 49 s.

618 Dunque si intende εἰς con acc. come complemento di modo, analogamente a Marcovich, 1978, p. 204 (LSJ, *s.v.*, IV 3); cfr. cap. 6.1, p. 196.

619 *Contra* Kahn, 1964, p. 192, nota 9.

L'uso del deittico (*τὸν λόγον τόνδε*), la prossimità delle due occorrenze e la ripresa coerente del tema dell'inesperienza umana (*ἀξύνετοι, ἀπείροισιν*) non lasciano dubbi sul fatto che con λόγος Eraclito intenda la stessa cosa in entrambe le occorrenze. Il significato è uno, ma la contestualizzazione ambigua della parola lo sta modificando sotto gli occhi del lettore. Nel fr. 2, il λόγος è detto essere comune (ξυνός). Anche in questo caso, non è chiaro se ad assumere validità universale sia lo specifico discorso esposto nello scritto di Eraclito, o se λόγος indichi qualcosa di più generale. Il perfetto parallelismo sintattico e tematico con il fr. 1[620] mostra chiaramente che la parola λόγος veicola il medesimo significato di prima: proprio come nel fr. 1, anche qui si trova un genitivo assoluto (costruzione: soggetto + predicato) seguito dalla proposizione principale (costruzione: predicato + soggetto); in entrambi i casi, nel genitivo assoluto il soggetto è λόγος, nella proposizione principale ricorre il tema dell'incomprensione umana rispetto al λόγος[621].

Anche nel fr. 50, come nella prima occorrenza del fr. 1, il contesto è perfettamente compatibile con un'accezione piana e non problematica della parola: si tratta del verbo *ἀκούω*, che si riferisce al λόγος chiaramente come ad un udibile. Se la distinzione presentata da Eraclito tra se stesso come parlante / scrivente da un lato ed il λόγος dall'altro rappresenti effettivamente un uso atipico della parola, è una questione aperta[622]. A questo proposito, West sottolinea come nei testi greci le parole dello scrivente possano essere presentate come indipendenti dallo stesso; ragione per cui nel fr. 50 λόγος non si riferirebbe a nient'altro che allo scritto di Eraclito[623]. Tuttavia, nella valutazione di questa occorrenza di λόγος va considerato anche il ricorso al verbo ὁμολογεῖν, che nella sua stessa composizione (ὅμοιος, λέγειν) rappresenta l'insegnamento attribuito al λόγος, ossia che *ἓν πάντα εἶναι*. Il richiamo tra λόγος e ὁμολογεῖν e l'insistenza sulla radice λεγ- / λογ- testimoniano una pregnanza semantica sconosciuta agli usi precedentemente attestati per queste parole.

Per delineare i contorni storici e teorici del problema ermeneutico che interessa il λόγος eracliteo, è utile presentare un quadro delle traduzioni della parola. Nella tabella delle pp. 158 s. sono riportati in riga i numeri dei frammenti

620 Cfr. cap. 6.1, pp. 190 s.

621 L'efficacia di questa perfetta ripresa sintattica è indipendente dalla collocazione del fr. 2; i frr. 1 e 2 comunque non dovevano distare molto l'uno dall'altro, cfr. gli argomenti in Gomperz, 1922–1923, pp. 122 ss.; Kirk, ^{3}1970, pp. 48 ss.; Marcovich, 1978, p. 62.

622 Cfr. cap. 6.1, pp. 206 s.

623 West, 1993, p. 162 nota 9; p. 173; p. 176 nota 42.

in base all'edizione DK contenenti occorrenze di λόγος (il fr. 1 conta due occorrenze); in colonna, in ordine cronologico in base all'anno di pubblicazione della prima edizione, compaiono i principali editori e traduttori di Eraclito.

Come emerge dalla tabella, il traduttore di Eraclito si trova in una situazione analoga a quella descritta da Goethe nel Faust, dove l'omonimo protagonista è alle prese con la difficile traduzione del Nuovo Testamento: sin dall'*incipit* dell'opera (*Ev.* Jo. I, 1; cfr. Heraclit. 1) egli deve misurarsi con una parola-chiave, λόγος, la cui portata non gli appare adeguata al significato comunemente accolto[624].

Dilcher ha affermato che per Eraclito "λόγος [...] non ha un solo significato, ma piuttosto vari livelli [...] la parola oscilla tra il significato convenzionale e qualcosa di più generale e profondo"[625]. Più puntualmente, Held[626] ha descritto una divaricazione nella storia delle interpretazioni del λόγος eracliteo. Da una parte esso è inteso come "principio regolatore", in senso "oggettivo" (con le relative traduzioni: "legge del mondo", "intelligenza del mondo", "senso", "struttura", "formula delle cose", etc.), dall'altra è inteso in modo più aderente all'uso della parola, che è un uso "soggettivo" (e dunque: "parola", "discorso", "esposizione", "riflessione", "insegnamento", etc.). Lo studioso sottolinea che entrambe le interpretazioni appaiono tuttavia fondate. Queste posizioni riassumono l'imbarazzo della critica di fronte ad un'esigenza tanto naturale quanto apparentemente insoddisfatta: quella della coesione semantica della parola. Eraclito usa λόγος in contesti d'uso difformi, e spesso per l'interprete difficilmente riconducibili ad una tale coerenza.

Dalla tabella che segue risulta anche evidente che non è accolto quasi mai il pur fondamentale suggerimento di Snell: "*Logos* ha in verità soltanto un significato, che solo non coincide con il senso di una singola parola [tedesca...]. Ma l'interpretazione deve cercare di chiarire l'unità di questa parola"[627].

624 Faust, I, 1224 ss.: "Geschrieben steht: 'Im Anfang war das Wort!' / Hier stock ich schon! Wer hilft mir weiter fort? / Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen, / Ich muß es anders übersetzen, / Wenn ich vom Geiste recht erleuchtet bin. / Geschrieben steht: Im Anfang war der Sinn. / Bedenke wohl die erste Zeile, / Daß deine Feder sich nicht übereile! / Ist es der Sinn, der alles wirkt und schafft? / Es sollte stehn: Im Anfang war die Kraft! / Doch, auch indem ich dieses niederschreibe, / Schon warnt mich was, daß ich dabei nicht bleibe. / Mir hilft der Geist! Auf einmal seh ich Rat / Und schreibe getrost: Im Anfang war die Tat!".

625 Dilcher, 1995, p. 30.

626 Held, 1970, p. 165–166.

627 Snell, 1989, p. 18.

Tabella delle moderne traduzioni di λόγος

Autore	fr. 1 (a)	fr. 1 (b)	fr. 2	fr. 31	fr. 39
Schleiermacher 1807	Verhältnis	Verhältnis	Gesetz (des Denkens)	Verhältnis	höher zu rechnen
Mullach 1860	ratio	ratio	ratio	mensura	fama
Burnet 1892	Word	Word	Word	tale[a]	account
Diels 1901	Wort	Wort	Wort	Wort	Rede
Diels 1903	Wort (Weltgesetz)	Wort	Wort (Weltgesetz)	Sinn (Verhältnis)	Ruf (Geltung)
Busse 1926	Lehre	Lehre	Weltgesetz	Verhältnis	Ruf
Walzer 1939	logo	logo	logo	(modo)	fama
DK 1951	Sinn der Lehre	Sinn	Sinn	Sinn (Verhältnis)	Ruf (Geltung)
Burckhardt 1952	Wort	Wort	Wort	Maß	–
Kirk 1954[b]	formula of things	formula of things	formula of things	measure	account (measure)
Snell 1965	Lehre	Sinn	Sinn	Sinn	Wort
Marcovich 1967[c]	Verità	Verità	Logos	proporzione	(famoso)
Held 1970	Logos	Logos	Logos	Verhältnis	Ruf
Kurtz 1971	λόγος	λόγος	λόγος	Verhältnis	in Anschlag kommen
West 1971	spiegazione	spiegazione	spiegazione	quantità	–
Bollack-Wismann 1972	discours	discours	raison	raison	estime
Kahn 1979	account	account	account	amount	account
Colli 1980	espressione	espressione	espressione	espressione	espressione
Diano-Serra 1980	Discorso	Discorso	Discorso	rapporto	fama
Mansfeld 1983	Auslegung	Auslegung	Auslegung	Verhältnis	Aussage
Conche 1986	discours	discours	discours	discours (rapport)	discours
Lami 1991	ragione	ragione	ragione	ragione	ragione
Reale 2006	logos	logos	logos	proporzione	fama
Gemelli Marciano 2007	Logos	Logos	Logos	Verhältnis	–

a. Burnet, ^{3}1920, p. 135, nota 2: "The phrase μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον can only mean that the proportion of the measures remains constant"; cfr. anche ivi, p. 138, nota 1.
b. Cfr. Kirk, ^{3}1970, p. 39.
c. Identiche a queste sono le traduzioni di λόγος nell'edizione a cura di Marcovich, Mondolfo, Tarán, 2007.

fr. 45	fr. 50	fr. 72	fr. 87	fr. 108	fr. 115
–	–	–	Rede	Reden	–
–	ratio	–	oratio	sermones	–
measure	Word	–	word		–
Grund	Wort	Wort	Wort	Worte	Wort
Grund	Wort (Gesetz)	Wort	Wort	Worte	Wort (Weltvernunft)
Mass	Wahrheitsbeweis	Weltgesetz	Gedankenäuße-rung	Leheren	Mass
logo	logo	logo	parola	parole	misura
Sinn	Sinn	Sinn	Wort	Worte	Sinn
Grund	Rede	Wort	Wort	Lehren	Wort
measure	formula of things	(Logos)	word	accounts (words)	measure
Sinn	Sinn	Sinn	sinnvolles Wort	Worte	Sinn
misura	Logos	–	parola (insegnamento)	insegnamenti	criterio numerico
Logos	Logos	Wort (Rede)	Wort	Darlegungen	Logos
Verhältnis/ Ausmaß	λόγος	λόγος	Wort	Worte	Verhältnis/ Ausmaß[a]
misura	dottrina	–	–	–	valore
raison	raison	–	raison	discours	raison
report	report	–	account/word	account	report
espressione	espressione	espressione	espressione	espressione	espressione
Discorso	Discorso	Discorso	parola	parola	–
was zu erklä-ren ist	Auslegung	(Logos)	Auslegung	Erklärungen	–
discours	discours	discours	discours	discours	discours
ragione	ragionamento	ragione	ragionamento	discorsi	ragione
ragione	ragione	ragione	discorso	discorsi	logos
Logos	Logos	–	–	Logoi	Logos

a. Per i frr. 45 1 115 cfr. Kurtz, 1971, p. 211, nota 17.

La parola λόγος, in genere, non è intesa dai principali interpreti di Eraclito in modo univoco per tutte le sue occorrenze, e se ci sono eccezioni a questa tendenza, esse sfortunatamente scommettono tutto sul significato matematico-proporzionale[628] o più raramente su quello veritativo[629] di λόγος in Eraclito[630]. L'interpretazione di λόγος all'insegna di un'irriducibile polisemia rappresenta una costante[631]; talvolta diventa arduo perfino individuare la matrice semantica comune ai distinti significati, la quale invece dovrebbe contraddistinguere il segno polisemico. Casi molto vistosi sono quelli di traduzioni della medesima parola quasi mai uguali a se stesse, come accade in Marcovich e West (cfr. tabella). Al fine di scansare il rischio di una "dottrina del λόγος" in Eraclito, West nega che in Eraclito la parola assuma accezioni e contesti d'uso insoliti rispetto a quelli precedentemente attestati; tuttavia, lo studioso è costretto a traduzioni differenti ad ogni occorrenza, ricorrendo anche a significati non documentati per l'epoca di Eraclito: in base alla sua interpretazione, la parola λόγος si profila come una vera e propria congerie di significati[632].

628 Così ad esempio Kirk, [3]1970, pp. 38 s.: "An examination of other extant occurrences of the word in Heraclitus [...] may show that for him there was one sense which came to mind more commonly than others [...]. I suggest [...] the phrase 'formula of things' as a translation of λόγος in frr. 1, 2, 50. In this formula the idea of measure is implicit [...]"; e inoltre Kurtz, 1971, p. 63; Horovitz, 1978, pp. 82 ss.; Hammer, 1991, pp. 77–78 (che segue Schadewaldt, 1978, p. 187, 359). Secondo quest'ultimo, il λόγος eracliteo indica primariamente la struttura proporzionale dell'essere, e solo in seconda linea, ovvero nella comprensione che gli uomini hanno di tale struttura, il discorso di Eraclito: tuttavia, tale interpretazione non fa che ribaltare la semantica (e la storia semantica) della parola λόγος. Addirittura ingenua appare poi la posizione di Lami, [5]2000 che traduce λόγος sistematicamente come "ragione", cfr. tabella.

629 Così Conche, 1986, che punta tutto sul "discorso vero", intendendo però il "discorso sulla verità" come coincidente con la "verità" stessa: ciò vale per tutte le occorrenze di λόγος, tranne naturalmente quella del fr. 31.

630 Le uniche accezioni a me note sono Rath, 1991, pp. 88–91, che rende tutte le occorrenze di λόγος con "Spruch", Silvestri, 2003 e *idem*, 2006, che traduce costantemente "principio di legamento". L'unitarietà del significato, la non specializzazione della parola e il suo inscindibile legame con la *Grundbedeutung* di λέγειν sono dunque tenuti presenti da entrambi gli studiosi; tuttavia questi interventi, forse anche a causa della loro esiguità, si rivelano ben poco chiarificatori della natura del λόγος eracliteo.

631 In genere, il fatto che la parola λόγος sia polisemica già all'epoca di Eraclito è assunto come una tacita premessa; solo di rado essa viene esplicitata: cfr. Kahn, 1964, p. 192, che ipotizza a questo proposito un "significant word-play" (*ibidem*, nota 9); Fattal, 2005, p. 27 e più diffusamente ivi, pp. 58 ss.; Opsomer, 2002, p. 255.

Perfino quanti riconoscono, per l'epoca di Eraclito, l'anacronismo dei valori matematico-proporzionali di λόγος, ricorrono appunto a tali accezioni assumendo così di fatto l'ipotesi della polisemia della parola; ciò si riscontra in particolare nella resa dei frr. 45, 50, 115, e soprattutto 31[633]. Ad esempio, se l'allievo Serra, nel suo commento, correttamente sostiene la linguisticità di λόγος fino all'epoca di Eraclito compreso, il maestro Diano traduce l'occorrenza del fr. 31 con "rapporto", rinunciando al significato linguistico, pur preferito in tutti gli altri casi. Similmente, Conche afferma a più riprese la necessità di escludere per il λόγος eracliteo tutte le possibili accezioni dell'area matematica e di optare per il significato unitario di "discorso (vero)", ma per questo frammento capitola, traducendo "rapporto"[634].

Il problema teorico-ermeneutico che qui si solleva per λόγος è stato notato da Havelock a proposito della parola δίκη. Lo studioso afferma: "Quando una parola è trattata in maniere così diverse, si è tentati di affrontare il problema parlando della scarsità del vocabolario greco, cui si ripara con traduzioni diverse di uno stesso termine, come se si trattasse di uno strano caso di omonimia [... Ma] sostituire una varietà di termini a quello che ossessiona il poeta significa in pratica distruggere il suo tema, nascondere l'opera di integrazione che egli sta compiendo [...]. Se un suono continua ad essere ripetuto come un refrain, la traduzione più efficace in un'altra lingua è l'imitazione del refrain"[635].

Le combinazioni di significati proposte sono altamente variabili, esse in genere riconducono a due i valori fondamentali del λόγος eracliteo[636], tradu-

632 Sebbene West affermi ripetutamente di sostenere un'interpretazione unitaria del λόγος eracliteo, che per lui non è altro che lo scritto stesso del sapiente, di fatto le traduzioni rese non sono facilmente conciliabili con tale presunta unitarietà.

633 Per LSJ *s.v.* λόγος, i frr. 31 e 115 sono i primi esempi del significato della parola come "measure".

634 Conche, 1986, p. 291: "'Λόγος' signifie 'discours' (cf. *ad* B50, B1). La terre dissoute en mer – la mer issue de terre – est 'mesurée selon le même *discours*' : on *dit* la même chose quant à sa mesure, *i.e.* sa quantité. Or ce qui mesure la terre, ou la mer, est leur *rapport* au feu, leur équivalent-feu. De là traduction par 'rapport'".

635 Havelock, 1983 (*Dike*), pp. 284 s. Per illustrare il problema, l'autore ricorda: "La traduzione inglese di Esiodo curata per la collezione Loeb traduce δίκη in modo vario negli equivalenti inglesi di 'diritto', 'giustizia' e 'punizione'; al plurale in 'giudizi'. La versione di Penguin si concede più libertà usando al singolare gli equivalenti inglesi di 'diritto', 'giustizia', 'verdetto', 'punizione' e 'legge'; al plurale abbiamo 'giudizi' o 'cause', oppure è addirittura sostituito da una perifrasi; gli aggettivi δίκαιος e ἄδικος sono usati per indicare 'un uomo onesto', 'un uomo giusto', e 'un delinquente'".

cendolo al contempo come "discorso" e "legge cosmica"[637], "parola" e "rapporto matematico"[638], "libro" e "Verità eterna"[639], "esposizione di Eraclito" e "struttura ordinatrice"[640], "intelligenza che parla" e "legge del mondo"[641], "discorso di Eraclito" e "trama nascosta del dio"[642], etc.

Anche quanti, come Snell e poi Verdenius, sostengono la necessità di tradurre le varie occorrenze di λόγος sempre allo stesso modo, in genere riconoscono in λόγος una doppiezza di fondo, dovuta, a loro avviso, all'incapacità del "pensiero arcaico" di distinguere tra le sfere tradizionalmente denominate "soggettiva" ed "oggettiva"[643]: per questa ragione Eraclito, pur scrivendo sempre λόγος, intenderebbe con la medesima parola ora una cosa, ora un'altra. La sottigliezza di tale posizione richiede un approfondimento, tanto più che la questione avrà un suo peso in sede di analisi dei frammenti (cap. 6.1). Ad inaugurare questa linea interpretativa è probabilmente Busse, che sostiene l'ipotesi di una "zweifache Bedeutung als Lehrvortrag und Lehrinhalt" avvenuta a causa di un involontario "slittamento" (*Verschiebung*) semantico tra il

---

636 Tuttavia non mancano nemmeno le interpretazioni basate su tre valori di λόγος: ad esempio Schadewaldt, 1978, p. 427, parla di una "scheinbar dreifache Aufspaltung des Logos als Grundproportionalität des Seienden, die im Geist des Menschen aufgenommen und schließlich ausgesprochen werden kann", anche se sottolinea come questa tripartizione vada compresa in realtà come una "vollkommene einheitliche und klare Auffassung dieses Logos" (*ibidem*).

637 Cfr. Busse, 1926, pp. 207–208; 210.

638 Kurtz, 1971, pp. 67 ss., p. 79.

639 Gigon, 1935, p. 4.

640 Hammer, 1991, p. 188. L'autore sostiene anche l'opposizione tra λόγος "soggettivo" e λόγος "oggettivo", cfr. ivi, pp. 71; 75; 76 etc. La sua posizione di fondo circa l'interpretazione di λόγος è che "Der Versuch, den Begriff λόγος in den Fragmenten B1, B2 und B50 nur vom Sinnbezirk 'Wort', 'Rede', 'Lehre', 'Darlegung' [...] zu verstehen, muß jedoch äußerst zweifelhaft erscheinen" (ivi, p. 74) e ancora: "λόγος in B1 (und, wie sich noch genauer zeigen wird, in B2 und B50) nicht nur Heraklits eigene Darlegung meint, sondern auch so etwas wie eine objektive Struktur, die wir [...] von dem Bedeutungsbereich 'Verhältnis', 'Proportion', 'Rechnung' her zu verstehen suchen wollen" (ivi, p. 75).

641 Fattal, 2005, pp. 66 ss.

642 Colli, 1980, vol. III, p. 172.

643 La terminologia corrente, che ricorre alle categorie di 'soggettivo' ed 'oggettivo', non risulta sempre chiara: infatti non si tratta di esprimere la differenza tra soggettività ed oggettività, bensì quella tra il soggetto e l'oggetto grammaticale, ovvero, per ricorrere alla terminologia di Verdenius, 1966, pp. 83 s., tra "Tätigkeit" e "Resultat". Per questo motivo, dopo aver illustrato la posizione della critica al riguardo, le categorie di 'soggettivo' ed 'oggettivo' saranno abbandonate in favore della distinzione tra *nomen actionis* e *nomen rei actae*.

discorso ed il suo contenuto[644]. Tale "slittamento" è spiegato con l'argomento, in seguito molto sfruttato[645], della mancata distinzione tra nome e nominato, che sarebbe tipico del "pensiero primitivo", ed eracliteo in particolare[646]. Snell, solo in apparenza coerente con il suo stesso suggerimento sopra citato circa l'unità di senso della parola λόγος, presenta una certa invarianza nella traduzione delle occorrenze, rese per lo più con *Sinn*. Tuttavia, *Sinn* è inteso a sua volta nel segno della duplicità: infatti, giacché il pensiero arcaico è giudicato incapace di distinguere tra il soggettivo e l'oggettivo, "il λόγος non è soltanto il discorso umano dotato di senso, ma anche il senso che sta nelle cose"[647]. E ancora: "[...] questo logos è innanzi tutto la dottrina di Eraclito che egli vuole presentare. Ma questo logos ha realtà effettiva. Esso è più che un'opinione di Eraclito. È il senso che sta nel mondo [...] con terminologia più tarda, si può vedere in esso addirittura qualcosa come una ragione universale (*Weltvernunft*)"[648]. Quindi, l'unità di senso di λόγος è al tempo stesso affermata, nella costanza della traduzione *Sinn*, ma anche negata, nello sdoppiamento tra un *Sinn* soggettivo ed uno oggettivo.

La posizione di Snell è ben illustrata da Verdenius[649], il quale d'altronde si avvicina a questa linea interpretativa traducendo λόγος costantemente come "argument", ma ritenendo allo stesso tempo che "In Heraclitus' thought his argument coincides with that which is argued: *he does not know a fundamental difference between the purport of his doctrine and the real order of things*"[650], il che conduce inevitabilmente ad intendere il λόγος come "the system of real-

644 Cfr. Busse, 1926, p. 207: "Heraklit dachte bei der Wahl des Wortes natürlich zunächst an die Rede [...], aber *unwillkürlich schob sich ihm die Vorstellung von dem Inhalt* der Darstellung, von dem darin ausgedrückten Grundgedanken *unter*. Der Kern der neuen Lehre aber ist der Gedanke des Weltgesetzes [...]. Und dies ist die Bedeutung, welche das Wort im zweiten Satz hat [...]" (corsivo mio).

645 A tale argomento ricorreranno, per interpretare Eraclito, anche Snell, 1989; Marcovich, 1978; Di Cesare 1980; *eadem*, 1986, pp. 9–20 (cfr. anche Kraus, 1987, p. 104).

646 Cfr. Busse, 1926, p. 207: "Denn dem primitiven Geist fehlte noch die Fähigkeit, Subjektives und Objektives, Gedachtes und Gegenständliches scharf zu trennen".

647 Snell, 1989, p. 18.

648 Ivi, p. 19.

649 Verdenius, 1947, p. 276: "B. Snell offers the translation 'meaning' ('Sinn') on account of the fact that λέγειν refers to the meaning of a discourse as well as to the meaning of its object. Since ancient thought was not yet conscious of a fundamental difference between the knowing subject and the object which is known, λόγος comprises both the meaning of Heraclitus' doctrine and the meaning of reality".

650 Ivi, pp. 276–277, corsivo mio, cfr. *ibidem*, nota 41.

ity *itself*"[651]. Questo imprimerebbe nella parola λόγος, così come usata da Eraclito, un'inevitabile ambivalenza, tradotta poi come "argomentazione soggettiva" e "correlato oggettivo"[652]. Anche Dilcher sottolinea l'ambivalenza tra "λόγος soggettivo" e "λόγος oggettivo", intendendo con quest'ultimo "something independent, being valid beyond the subject who makes use of it"[653]. Purtroppo, la reazione contro l'idea di una presunta indistinzione tra linguaggio e realtà nel pensiero arcaico, ed eracliteo in particolare, riguarda solo una minoranza degli interpreti[654].

È vero che numerose parole greche, incluso λόγος, hanno al contempo due accezioni, come *nomen actionis* e come *nomen rei actae*[655]. Si pensi ad esempio ad ὄψις, che, come in italiano 'vista', indica tanto l'azione o la facoltà del vedere (*nomen actionis*), quanto le sembianze percepite in seguito a tale azione (*nomen rei actae*)[656]. È altrettanto vero che in Eraclito sono attestate per λόγος entrambe le accezioni: la parola non indica solo l'azione di dire qualcosa, ma anche quello che viene detto, ossia il contenuto. Secondo studiosi come Busse, Snell e Dilcher, il λόγος eracliteo come *nomen rei actae* si identificherebbe con la realtà non linguistica da esso espressa, ossia il mondo. Tuttavia, il sillogismo che stabilisce tale identità linguistico-ontologica non è affatto pro-

651 Ivi, p. 278, corsivo dell'autore.

652 Cfr. ivi, p. 277, dove l'autore parla di una "coincidenza tra l'aspetto soggettivo e quello oggettivo della conoscenza", insistendo sull'unità di soggetto ed oggetto nel pensiero greco arcaico; cfr. *idem*, 1966, p. 91: "*Logos* e *Kosmos* sono quindi in un certo senso equivalenti [...] così che il *Logos* [...] non è solo l'argomentazione soggettiva, ma anche il suo correlato oggettivo, non solo il discorso sui legami nel mondo, ma anche [...] l'ordinamento stesso del mondo [...] questa ambivalenza è possibile, perché nella coscienza di Eraclito non esiste nessun confine marcato fra il suo pensiero e l'oggetto del pensiero", ed ivi, p. 93: "Il *Logos* à al contempo lo specifico sistema argomentativo di Eraclito e il sistema obiettivo del mondo".

653 Dilcher, 1995, p. 44.

654 Cfr. Held, 1970, p. 167 e p. 181; Schadewaldt, 1978, p. 163.

655 Cfr. Verdenius, 1966, pp. 83 s. per alcuni esempi, tra cui anche λόγος. Cfr. Snell, 1955, pp. 307 s.

656 Cfr. LSJ, *s.v.* ὄψις, con i relativi esempi: per l'accezione di *nomen rei actae* cfr. Hom. *Il.* VI, 468, per quella di *nomen actionis* cfr. Hom. *Il.* XX, 205. Esempi eraclitei potrebbero essere σύναψις (fr. 10), che indica sia l'azione di stabilire un "collegamento", sia il suo risultato, ossia la condizione del "collegamento"; ἡδονή (fr. 67), che sta sia per il "sapore" o l'"aroma" percepito, sia per la "preferenza" o il "gusto" proprio del soggetto agente; γνώμη (frr. 41, 78), che vale sia come "facoltà conoscitiva" sia come "risultato della facoltà conoscitiva" ovvero "discernimento"; etc.

bante. Si consideri, come controesempio, il fr. 39, dove λόγος vale appunto come *nomen rei actae*: nondimeno anche in questo caso λόγος indica il "discorso" su Biante ovvero la sua fama, e non certo Biante stesso. Come, per Eraclito, il λόγος su Biante non coincide con Biante, allo stesso modo il λόγος sul mondo non coincide con il mondo. Probabilmente, in molti contesti una netta distinzione tra il discorso da una parte ed il contenuto che esso esprime dall'altra è semplicemente improduttiva; ma ciò non equivale all'incapacità di distinguere tra discorso ed oggetto del discorso, ovvero tra linguaggio e realtà. Come sarà sottolineato nel cap. 5.3 (pp. 182 s.), il rapporto istituito da Eraclito tra linguaggio e realtà non è di identità (≡), ma di analogia (≈): mentre il rapporto di identità implica che i due termini della relazione, in questo caso linguaggio e realtà, siano una cosa sola, al contrario il rapporto di analogia presuppone che essi siano due cose ben distinte. Dunque, il λόγος di Eraclito verte sul mondo, ma non *è* il mondo: esso è e resta "discorso".

Per quanto mi consti, Colli è l'unico a tradurre invariabilmente le occorrenze eraclitee di λόγος, reso sempre come "espressione", perfino nel fatidico fr. 31. Ma nonostante l'affermazione che "il significato di λόγος è perfettamente unitario", anche per questo studioso la perfetta unitarietà del significato si frantuma di fatto in una pluralità di valori del cosiddetto "termine": così λόγος sta per "legge del fenomeno, cioè rappresentazione, rapporto di soggetto e oggetto [...]. Il λόγος sarà quindi *anche* espressione in genere, in quanto manifestazione, apparenza del noumeno, così *in particolare parola e pensiero umano* [...]. Naturalmente l'uso concreto del termine nei frammenti varierà dall'indicazione della rappresentazione in quanto tale, come legge, a quella di una singola rappresentazione"[657]. È dunque evidente che il significato di questo "termine" esula dall'area semantica schiettamente linguistica per avvicinarsi a sfere più squisitamente metafisiche[658]. Pertanto, anche all'"espressione" della colliana "dottrina eraclitea del λόγος" va tolta molta metafisica, giacché λόγος significa semplicemente "discorso", "argomentazione verbale".

Le posizioni sopra ricordate sembrano non considerare che "per quanto le nostre storie della filosofia possano sottolineare le peculiarità della dottrina

---

657 Colli, 1980, vol. III, p. 173 (corsivo mio). Cfr. Bremer, 1996, p. 82, che intende il λόγος eracliteo come: "[...] rationales Verhältnis, das im Diskurs dargelegt wird. Das Medium, in dem der Logos primär zur Darstellung kommt und aus dem heraus er zunächst gedacht wird, ist die Sprache".

658 Ad esempio, λόγος è inteso come la "legge divina che incatena gli oggetti mutevoli dell'apparenza", cfr. Colli, 1980, vol. III, p. 172.

di ciascun pensatore, non dobbiamo mai dimenticare in che misura essi usassero e adattassero concezioni comuni"[659]: e la concezione comune di λόγος, nel mondo di Eraclito, è quella di "discorso". Pertanto, è in continuità con il significato tradizionale di λόγος che maturano le nuove accezioni, senza che sussistano cesure traumatiche tra l'uno e le altre[660]. Prendendo a modificare i contesti d'uso di λόγος, Eraclito dà inizio ad un lungo processo di evoluzione semantica della parola, processo che poi sfocerà in accezioni tra loro lontane e difficilmente riconducibili all'idea del 'raccogliere' originariamente insita nella radice λεγ-; questo esito, tuttavia, non può essere datato già alla fine del VI sec. a.C. Per il parlante Eraclito, chiamare λόγος qualcosa di diverso dal "discorso" rappresenterebbe un impossibile gesto di arbitrarietà linguistica, dal momento che il significato di qualsiasi segno non costituisce un evento privato, bensì il prodotto storico di un'intera comunità linguistica, rispetto a cui il sapiente non può fare astrazione. Come accade anche per altre parole risemantizzate, del "discorso" Eraclito comprende e mostra tuttavia aspetti nuovi ed inediti. Ma, se è ammesso il paradosso, affermare che per questo motivo λόγος non significhi per Eraclito "discorso" sarebbe come sostenere che, quando Eratostene predica per la Terra l'attributo della sfericità, egli attribuisca alla parola 'Terra' un significato diverso: in realtà, Eratostene si limita ad intendere la 'Terra' in modo nuovo rispetto alla tradizione di pensiero che lo ha preceduto.

Diversamente da quanto può dirsi della sfericità della Terra, la comprensione eraclitea del discorso risulta estranea al pensiero successivo, e questo anche per via delle idee linguistiche avallate dal radicalizzarsi della cultura alfabetizzata. Ciò induce la critica a proiettare le proprie aspettative sul λόγος eracliteo, misconoscendone e falsandone la natura linguistica; in effetti, in base al buonsenso degli interpreti tradurre λόγος come puro e semplice "discorso" condurrebbe a degli espliciti nonsensi, come l'attribuzione al "discorso" di un ruolo attivo entro il divenire cosmologico. Che senso avrebbe, ad esempio, sostenere che "tutte le cose avvengono secondo questo *discorso*" (fr. 1)? O che il mare "assume misure secondo quello stesso *discorso*, che valeva prima che diventasse terra" (fr. 31)? All'interprete, tuttavia, non è consentito trascurare il fatto che senso, buonsenso e nonsenso sono valori culturalmente

659 West, 1993, p. 179.

660 La continuità del significato di λόγος in Eraclito, ma anche nel pensiero successivo, è sottolineata da Held, 1970, specie pp. 204 ss., sebbene allo stesso tempo lo studioso qualifichi la semantica della parola come "Doppelsinn" (ivi, p. 192).

determinati ovvero relativi, che assumono parametri diversi in culture diverse: e quella della Grecia di VI–V sec. a.C. è una cultura appunto profondamente diversa dalla nostra. Porre il discorso in stretta relazione con il funzionamento del mondo e la venuta ad essere degli enti che lo popolano è di sicuro un nonsenso nel contesto culturale occidentale moderno, ma non lo è affatto, ad esempio, per i Dogon, per i Bambara e per numerose altre culture prevalentemente orali. Accostarsi alle concezioni linguistiche dei popoli scarsamente o niente affatto alfabetizzati consente di vagliare non solo in base ai dati storico-linguistici sinora presentati, ma anche in base ad elementi di comparazione antropologica l'ipotesi che, in Eraclito, al linguaggio competa una funzione cosmologica dimenticata dalle culture del libro.

5.2 Cosmogonie linguistiche: un *excursus* antropologico

Vi è un'associazione ricorrente nel bagaglio sapienziale (mitologico, religioso, cosmogonico) di numerosi popoli: è quella tra il linguaggio ed il mondo, intesi come due consimili. Questa idea è comune alle civiltà più disparate, sorte in luoghi e in epoche tra loro anche molto distanti. Il presente capitolo evidenzia come le concezioni cosmologiche intrise di linguisticità siano proprie di numerose culture oro-aurali.

Se, in generale, è certamente utile accostarsi a civiltà che evidenziano pratiche di vita e di pensiero più vicine a quelle della grecità arcaica rispetto a quelle del moderno interprete occidentale[661], per l'ermeneutica del λόγος eracliteo risulta particolarmente proficuo il confronto con le concezioni linguistiche delle culture oro-aurali. Esso contribuisce infatti a colmare la distanza che separa le nostre idee sul linguaggio e sui fenomeni ad esso correlati da quelle eraclitee, dal momento che le concezioni linguistiche dei parlanti sono informate in misura determinante dai *media* adoperati. Nei *media*, pertanto, va in-

661 Non è necessario riaffermare in questa sede l'importanza degli studi antropologici e comparativi per la comprensione del mondo greco antico, e specialmente arcaico; l'introduzione di metodi antropologicamente fondati in questo campo di studi è dovuta a studiosi quali, ad esempio, F. M. Cornford (2002); G. E. Lloyd (*Polarità e analogia*, Napoli, 1992 [Cambridge, 1966]); J. P. Vernant (cfr. *Le origini del pensiero greco*, Roma, 1993 [Paris, 1962]; *Mito e pensiero presso i Greci*, Torino, 1978 [Paris, 1965]); M. Detienne (1977); L. Gernet (cfr. *I greci senza miracolo*, Roma, 1986 [Paris, 1983]). Per ragioni di concretezza, occorre limitarsi qui solo a pochi autori e titoli particolarmente rappresentativi.

dividuata anche una causa rilevante della diversa percezione e comprensione circa il rapporto tra linguaggio e mondo. In effetti è facile constatare che le culture convinte di un'azione del linguaggio a livello cosmico sono in genere quelle fondate sulla parola parlata e cantata; mentre, una volta acquisito ed interiorizzato il *medium* della scrittura, nella coscienza dei parlanti-scriventi si modifica la concezione del linguaggio, il cui ruolo viene ridimensionato fino alla sua estromissione dalle spiegazioni riguardo alla natura e al cosmo.

Occorre tenere presente che, dal punto di vista del tipo di modelli fisici e cosmologici adottati, la cultura occidentale moderna (che sotto questo profilo, ed in generale per quanto riguarda le credenze scientifiche, può essere considerata fondamentalmente omogenea) è in minoranza numerica: essa concepisce infatti il funzionamento della natura in modo completamente a-linguistico, laddove le culture che, al contrario, danno conto dell'universo fisico ricorrendo al linguaggio sono molto numerose. Indubbiamente, in base alle moderne idee linguistiche il mondo e le sue manifestazioni fisiche non hanno nulla a che vedere con il linguaggio; nondimeno bisogna prendere in considerazione l'ipotesi che per la cultura aurale a cui il sapiente di Efeso appartiene, così come *mutatis mutandis* per le civiltà che qui di seguito vengono ricordate, le cose stiano diversamente. In assenza di un approccio antropologico o comparativo ad Eraclito, la critica ha ammesso finora due principali possibilità per l'interpretazione dell'accostamento eracliteo tra λόγος e mondo: o negarlo, oppure ammetterlo solo al prezzo di un'interpretazione razionalistica o metafisica del λόγος stesso, ossia con scarsa considerazione del significato storicamente più plausibile per la parola, quello di "discorso" (cfr. cap. 5.1).

Nelle culture oro-aurali, una concezione che ricorre con particolare costanza è quella della "parola creatrice", ovvero della parola che, nel momento in cui viene pronunciata, chiama ad essere o realizza il nominato. Conviene soffermarsi su questa credenza sia a causa della sua vasta diffusione, la quale autorizza a pensare ad un vero e proprio fenomeno antropologico, sia perché essa non è rimasta infruttuosa nella storia degli studi eraclitei, come si ricorda oltre in questo capitolo (p. 172). Il mito della parola creatrice è ampiamente documentato sin dalle culture più remote: quanto di antico si tramanda sulla creazione del mondo e dei suoi abitanti è costantemente permeato dalla fede ancestrale nella potenza generatrice del linguaggio. Sotto questo punto di vista, la Genesi della *Torah* ebraica[662], l'epos cosmogonico babilonese[663], i testi

662 LXX, *Ge.* 1,3 ss.

egiziani del divino insegnamento di Menfi[664], la cosmologia indiana incentrata sulla dea *Vāc* (e sullo *śabdabrahman*, l'assoluto in forma di parola)[665] ed il Vangelo secondo Giovanni[666] mostrano evidenti affinità. R. Hönigswald, autore di un'ampia rassegna sui miti della creazione delle prime civiltà di cui ci siano pervenuti testi scritti, riferisce assiduamente di come il linguaggio funga da agenti del divenire cosmico, ad esempio nelle leggende babilonesi[667], indiane[668] ed ebraiche[669] sulla creazione. La tendenza ad attribuire capacità creatrici ad atti linguistici viene sottolineata di frequente nelle monografie sulle singole religioni antiche, come quella egiziana[670], induista[671], etc.

Per ovvie ragioni, la documentazione più ricca ci proviene tuttavia dalle culture orali contemporanee, le quali anche in assenza di contatti reciproci evidenziano concezioni analoghe sul linguaggio e sulla sua facoltà di generare il cosmo ed i suoi abitanti. Venendo a conoscenza dei racconti circa l'origine del mondo tramandati dagli Uitoto (un gruppo etno-linguistico dell'Amazzonia colombiana), gli etnologi non hanno potuto astenersi dal confronto con l'*incipit* della Genesi ebraico-cristiana. Gli Uitoto ritengono infatti che "in principio la parola diede origine al padre", e tutta la cosmogonia elaborata da questa cultura è pervasa da elementi linguistici[672]. Analogamente, le leggende sacre dei Polinesiani identificano il momento della creazione con quello in cui il silenzio primordiale venne infranto dall'emissione del primo suono[673]. Le più studiate tra le culture tradizionali contemporanee sono al momento quelle africane: si pensi alla vera e propria popolarità di cui "godono" i Dogon e, in misura minore, i Bambara ormai da qualche decennio. Non solo i fenomeni cosmogonici e cosmologici, ma anche quelli fisici e biologici sono spiegati da queste popolazioni in base alle correlazioni scorte con determinati

663 *Enūma elīs*, vv. 1–10.
664 Cfr. Donadoni, 1970, pp. 170–172.
665 Cfr. Della Casa, 1976, pp. 63 ss., 77 ss., 144, 254.
666 *Ev.* Jo. I, 1.
667 Cfr. Hönigswald, 1957, pp. 26–29.
668 Ivi, pp. 80–83.
669 Ivi, pp. 172 e 175.
670 Cfr. Junker, 1940; Morenz, 1960, pp. 172 ss. e 180–181, il quale inoltre si sofferma sull'importanza attribuita agli organi fonatori.
671 Gonda, 1960, p. 182.
672 Preuss, 1921–1923, vol. I, pp. 25 ss.; per la trascrizione e la traduzione del racconto, cfr. ivi, vol. II, p. 659.
673 Bastian, 1881, pp. 13 ss.

fenomeni linguistici: infatti si presuppone che tra linguaggio e mondo naturale vi sia una perfetta corrispondenza. Secondo il sapere biologico dogon, l'essere umano è prodotto dalla parola (*sò*): il sostentamento e la crescita del corpo sono spiegati linguisticamente, in quanto si ritiene che nelle parole siano contenuti i principi nutritivi necessari alla vita[674]; inoltre, la parola è considerata responsabile del concepimento. È opportuno sottolineare che nella capacità generatrice e vivificatrice attribuita al linguaggio non vi è nulla di metaforico: per i Dogon "la parola è fecondante [...] nel senso proprio del termine"[675], dal momento che tutta la fisiologia della fecondazione è determinata in concreto dagli organi linguistici nell'esercizio delle loro specifiche funzioni[676]. Simili idee possono essere messe in relazione con quelle dei Bambara, secondo i quali, da un lato, gli organi genitali concorrono alla produzione del linguaggio[677], dall'altro, l'essere umano è capace di dispensare vita nell'atto della riproduzione appunto perché dotato di parola[678].

Il nesso tra natura e linguaggio è confermato dalla concezione dogon dei meccanismi produttivi del *sò*. Dallo studio sulla fisiologia della parola con-

674 Calame-Griaule, 1982, p. 63.

675 Ivi, p. 66.

676 Cfr. ivi, pp. 66–70, ad esempio le pp. 69 ss: "Supponiamo che durante la giornata gli sposi si siano scambiati 'buone parole' [...]. La forza vitale delle parole ascoltate [...] sveglia il sangue [...], la parola bolle dolcemente e, invece di uscire dalla bocca, va nelle articolazioni insieme all'olio del sangue, poi nei reni [...]. Le buone parole, scaldando leggermente il cuore, producono un dolce calore che fonde e fa scorrere l'olio. L'uomo è colmo di tenerezza per la sua donna, il loro accordo è completo, l'unione sarà feconda [...]. Utilizzando un paragone familiare, i Dogon dicono: 'Come si schiacciano i semi di arachide [...] per estrarne olio, così i nervi tirano il corpo dell'uomo e schiacciano le buone parole nelle articolazioni [...] per estrarne l'olio benefico.' La forza vitale delle parole [...] contribuirà alla formazione del bambino [...]. La trasformazione in disegno compiuto e completo della creatura umana [...] avviene quando l'olio e l'acqua si combinano, è l'unione di due parole, l'abbraccio dell'uomo e della donna che fondono insieme i loro corpi e le loro parole"; p. 172: "[...] il coito [...] è 'la parola' per eccellenza. I Dogon ne vedono la prova, oltre che nel potere fecondante del verbo, nel fatto che il seme è una sorta di 'concentrato' di parole".

677 Zahan, 1963, pp. 19 s. Scopi "linguistici" sono perseguiti anche nei trattamenti chirurgici riservati all'apparato genitale, come nelle pratiche della circoncisione e dell'escissione, cfr. ivi, pp. 77 ss.

678 Zahan, 1963, p. 30 : "il verbo è la sintesi più completa della divinità, del cosmo e dell'uomo totale. Prodotto *sui generis* nell'insieme della creazione, esso fa dell'uomo un 'creatore' e lo lega, con legami invisibili, all'universo e a Dio". Cfr. ivi, p. 29 "[...] la persona parlando crea l'umano con materiali cosmici e divini", dove si seguita: "È proprio qui d'altronde il senso del termine bocca, *da*, che per i Bambara significa, allo stesso tempo, creare".

dotto da Calame-Griaule, emerge infatti che alla produzione del linguaggio sono indispensabili i quattro elementi cosmici fondamentali (acqua, aria, terra, fuoco): ad esempio, la capacità o l'incapacità linguistica del parlante procede di pari passo con l'appropriata combinazione o viceversa con la disgregazione di questi costituenti fondamentali[679]; alla morte del parlante "i quattro elementi della parola si dissolvono con quelli del corpo"[680]. In base a questi dati è possibile rilevare delle affinità con le considerazioni svolte nel cap. 4.1 a proposito del modello articolatorio. In primo luogo, anche per il pensiero dogon i medesimi schemi di funzionamento soggiacciono tanto ai fenomeni fisici (cosmologici, biologici), quanto a quelli linguistici; inoltre, il linguaggio è concepito come un'unità risultante dal giusto assemblamento di parti costituenti[681]. A ciò si aggiunge il fatto che, per il pensiero dogon, l'idea biologica dell'articolazione[682] assume un ruolo primario entro la concezione del linguaggio: infatti, "si definiscono *articolazioni della parola* i *collegamenti* tra parole e frasi e il susseguirsi delle idee in un ragionamento [...]. L'uomo saggio [...] è colui che conosce la '*parola delle articolazioni*'; la stessa definizione viene attribuita a un buon musicista che non sbaglia mai la *connessione* dei ritmi e dei canti"[683]. Pertanto, sia nella tradizione di pensiero greca[684] che in quella dogon, l'idea biologica di articolazione trova un campo di applicazione nella riflessione sul linguaggio, risultando funzionale alla sua comprensione.

Considerato il ruolo cosmologico svolto dal linguaggio presso altre culture oro-aurali, l'interpretazione del λόγος eracliteo in base al significato storicamente plausibile di "discorso" anche nei frammenti in cui esso è coinvolto con l'universo fisico non appare più insensata. Nondimeno, i confronti inter-

---

679 Calame-Griaule, 1982, pp. 46–47 e 54.

680 Ivi, p. 75.

681 Ivi, p. 32 : "la parola, così come la concepiscono i Dogon, si scompone in elementi multipli".

682 Sull'idea biologica di articolazione cfr. ivi, p. 33: "Il corpo umano è un insieme, ma è differenziato in un certo numero di parti individuate dalle articolazioni; queste ultime hanno un'importanza fondamentale [...]. Per spiegare l'importanza attribuita alle articolazioni, i Dogon dicono che, poiché permettono il movimento e il lavoro, esse sono il segno della condizione umana. Inoltre le articolazioni mobili sono privilegio dei vivi: i morti sono rigidi e le loro membra non possono essere piegate se non spezzandone le articolazioni [...], infine i Dogon ritengono che le articolazioni abbiano un ruolo importante nell'amore e nella procreazione"; cfr. anche ivi, p. 147.

683 Ivi, p. 47 (corsivo mio).

684 Cfr. Laspia, 1997.

culturali non devono favorire a tutti i costi semplicistici parallelismi: è questa l'ingenuità commessa da alcuni critici, che in questo modo hanno offuscato le specificità delle concezioni linguistiche eraclitee. Ad esempio, scorgendo nel λόγος eracliteo un "Schöpfungs- und Gesetzeswort" in continuità con la *honover* della religione persiana, Lassalle[685] ha sostenuto che in Eraclito sopravvivano tracce della credenza nel potere soprannaturale del linguaggio. Più moderato è Gladigow[686], il quale, sulla scorta di giochi di parole come quello del fr. 48, ritiene che la riflessione di Eraclito, considerato come l'iniziatore della questione sulla ὀρθότης ὀνομάτων, nasca dalla "coscienza arcaica della potenza del linguaggio", e che il linguaggio eracliteo possieda intatta l'originaria *vis magica*[687]. Similmente, Bartling[688] ritiene che la differenza tra i maghi rivelatori ed Eraclito consista nel fatto che gli uni subiscono, l'altro invece dà forma ai nomi, ed in particolare ai nomi divini[689]: a prescindere da questa distinzione, di fatto viene dunque avallata la teoria della "fede nel potere della parola" da parte del sapiente di Efeso.

Prendendo le distanze da simili posizioni, e tuttavia tenendo presente il ruolo cosmologico attribuito al linguaggio da numerose culture oro-aurali, occorre ora chiarire le specificità del nesso eracliteo tra linguaggio e mondo.

5.3 L'analogia eraclitea tra linguaggio e mondo

Dato il nesso istituito da Eraclito tra λόγος e mondo (es. frr. 1; 31; 50), parte della critica, interpretando il λόγος come un principio razionale, ha perorato l'idea di una rispondenza tra "corso del mondo" e "processi del pensiero"[690]. Tuttavia, in base all'esame condotto nel cap. 5.1, alla fine del VI sec. a.C. per λόγος risulta attestato come prioritario il significato di "discorso": si deve pertanto ritenere che Eraclito individui tale conformità tra il funzionamento del

685 Lassalle, 1858, pp. 364 ss.

686 Gladigow, 1965, pp. 133 ss.

687 Ivi, p. 135. Cfr. anche p. 136: "Weder von Heraklit noch von Parmenides sind direkte Zeugnisse einer Sprachspekulation erhalten. Bei Heraklit könnte man daran zweifeln, ob er, der so aus der Sprache philosophiert, auch über die Sprache philosophiert haben kann".

688 Bartling, 1985, pp. 79 ss.

689 Lo studioso ritiene infatti che l'operazione condotta da Eraclito sia la sostituzione del nome divino nella formula ἓν τὸ σοφόν (fr. 32).

690 Cfr. Busse, 1926, p. 208: "[...] so erkannte er [Heraklit] in den Denkvorgängen und in dem Weltlauf eine wunderbare Übereinstimmung".

mondo e quello del discorso. Il confronto interculturale (cap. 5.2) ha mostrato come, in numerose culture oro-aurali, tra linguaggio e mondo fisico venga stabilito costantemente un rapporto; questo, tuttavia, non vuol dire che per l'Efesio valgano le stesse concezioni sul linguaggio considerate tra le "cosmogonie linguistiche". Qual è dunque la relazione scorta da Eraclito tra discorso e mondo? Come verrà illustrato nel presente capitolo, e poi nel successivo sulla scorta dei frammenti, vi è ragione di ritenere che tale relazione consista in un'analogia: essi si somigliano profondamente nella struttura e nel funzionamento, dal momento che entrambi sono intesi come unità articolate.

Poiché l'analogia tra linguaggio e mondo riposa sul modello articolatorio, è opportuno innanzitutto introdurre il concetto di articolazione linguistica, e poi considerare alcuni studi che esaminano tale concetto nel contesto del pensiero antico.

Parlando di λόγος come di unità articolata non si intende riferirsi *in toto* al concetto di articolazione linguistica secondo i linguisti moderni, come Saussure[691] e Martinet[692]. Una prima, sostanziale differenza consiste nel fatto

---

691 Per Saussure, ²1968, p. 137, la lingua è il "regno delle articolazioni". Più precisamente, "[...] in materia di linguaggio, l'articolazione può designare tanto la suddivisione della catena parlata in sillabe, quanto la suddivisione della catena della significazione in unità significative" (ivi, p. 20).

692 Martinet conferma il concetto di "doppia articolazione linguistica" introdotto da Saussure. Da un lato vi è l'articolazione semantica (prima articolazione), dall'altro quella fonetica (seconda articolazione): "La prima articolazione del linguaggio è quella secondo cui ogni fatto d'esperienza che si debba trasmettere [...] si analizza in una serie di unità dotate ciascuna di una forma vocale e di un senso [...] se pronuncio la frase *ho mal di testa* [...] nessuna delle unità successive *ho*, *mal*, *di*, *testa*, corrisponde a quello che il mio dolore ha di specifico, anzi ognuna può trovarsi in contesti diversi per comunicare fatti d'esperienza diversi [...]. La prima articolazione è il modo in cui si ordina l'esperienza comune a tutti i membri di una determinata comunità linguistica [...]. L'originalità del pensiero non si potrà manifestare che in una disposizione inattesa delle unità. L'esperienza personale [...] si analizza in una successione di unità [...]. Ognuna di queste unità di prima articolazione presenta [...] un senso e una forma vocale (fonica). Nessuna di queste unità è analizzabile in unità successive minori dotate di senso: l'insieme *testa* vuol dire 'testa', e non si possono attribuire per es. a *te-* e a *-sta* due sensi distinti la cui somma sia equivalente a 'testa'. Ma la forma vocale è invece analizzabile in una successione di unità di cui ciascuna contribuisce a distinguere *testa* per es. da altre unità come *resta*, *tasta*, *tenta*, ecc. Si tratta della seconda articolazione del linguaggio" (Martinet, 1974, pp. 21 ss.). Rispetto all'accezione saussuriana, Martinet precisa inoltre entrambi i fronti del concetto di articolazione, sostituendo all'"unità significativa" il "monema" e, aspetto più rilevante per chi si occupa di sistemi di scrittura alfabetici, alla "sillaba" il "fonema".

che, per Eraclito, il modello articolatorio non interessa esclusivamente la sfera linguistica, ma trova anche una fondamentale applicazione fisica e cosmologica. In secondo luogo, almeno per la storia delle idee linguistiche dal mondo romano fino ad oggi, nella metafora dell'articolazione l'accento è posto sulla divisibilità dell'intero in parti[693]; viceversa, nel pensiero eracliteo risulta essenziale la concezione del linguaggio come unità composta. Infine, la linguistica moderna individua due livelli di articolazione linguistica: articolazione semantica ed articolazione fonetica. Delle due accezioni, tuttavia, solo la prima riguarda Eraclito: egli infatti riconosce nel discorso un'unità di senso composta da parti significative minori.

Sotto questo profilo è possibile definire Eraclito come il πρῶτος εὑρετής della concezione del linguaggio come "entità globale e tuttavia segmentabile"[694], ovvero del "linguaggio articolato". Nondimeno, tale primato non gli è stato finora riconosciuto: Desbordes ritiene che nell'età arcaica (considerata solo come *préhistoire de la pensée linguistique*) il filone della riflessione sul "discorso" e quello sul "nome" si sviluppino indipendentemente l'uno dall'altro, per ricongiungersi solo *tardivement* quando, con l'insorgere del concetto di 'parola', il discorso viene compreso appunto come un composto di parole[695]; e anche Lämmli, che affronta incidentalmente la questione della *gegliederte Sprache* nella cultura greca e latina, si rifà ad Archelao[696]. Inoltre, due studi tematizzano espressamente la storia della metafora dell'articolazione riferita al linguaggio, soffermandosi in particolare su Aristotele: si tratta di Belardi[697] e Laspia[698]. Il primo rintraccia le due accezioni di articolazione linguistica soltanto a partire da Platone e ritiene che alla metafora dell'articolazione sia sottesa l'idea di divisione dell'intero (corpo, linguaggio) nelle sue parti[699]; la seconda al contrario tiene conto anche dell'età arcaica e sottolinea come la stes-

693 Cfr. Laspia, 1997, pp. 9–12.

694 Belardi, 1972, p. 21.

695 Desbordes, 1989, p. 153, che prosegue: "Le passage d'une conception globale de la parole-action à une *analyse* de cette parole est attesté à partir du VI[e] s. [...]. Cette analyse a pu être influencée par divers modèles extérieurs: on pense par exemple à l'anatomie de la médicine [...], ou à des métaphores corporelles dont usera la description linguistique (voir l'idée même d'*articulation*)" (corsivo dell'autore).

696 Lämmli, 1962, pp. 81–84.

697 Belardi, 1972.

698 Laspia, 1997.

699 Cfr. Belardi, 1972, pp. 14 ss.

sa metafora serbi in sé l'idea del legame tra le parti (ἄρθρον), e dunque l'intima coesione dell'intero.

Finora il ruolo giocato dai *media* disponibili nella concezione del linguaggio "articolato" è stato considerato quasi esclusivamente in merito all'articolazione del suono, ma non a quella del senso. È evidente infatti che l'analisi fonetica individua sillabe e singoli fonemi resi chiaramente riconoscibili dai γράμματα della scrittura alfabetica[700].

Nondimeno, anche per ammettere l'articolazione del senso occorre che il discorso venga riconosciuto come un'unità non semplice, bensì composta da costituenti minori, e una simile rappresentazione non è tanto intuitiva o scontata quanto il parlante alfabetizzato è propenso a credere. Per la coscienza del parlante non alfabetizzato, la singola parola non gode di alcuna autonomia né rilevanza come entità linguistica: essa non si stacca dallo sfondo del tessuto discorsivo, ma vi rimane intrecciata. Di solito[701] la singola parola non è autosufficiente ai fini della comunicazione, giacché si comunica per insiemi coerenti di parole piuttosto che per parole isolate. Lungo o breve che sia, l'enunciato viene percepito come un ὅλον: dal punto di vista fonico, esso suona all'orecchio come un *continuum*, un flusso ininterrotto di modulazioni vocali senza necessari intervalli tra le singole parole; anche il senso da esso veicolato si presenta unico e coeso, anziché segmentato in unità minori quali le distinte proposizioni, i gruppi sintagmatici, le parole. Queste ultime non

700 Questo livello di analisi è evidente, ad esempio, in Pl. *Cra.* 426d–427c. Cfr. Belardi, 1972, p. 21: "[...] l'introduzione in Grecia della scrittura alfabetica e il suo perfezionamento come scrittura fonematica, grazie alla elaborazione originale di grafemi per le unità vocaliche, offre in un secondo tempo alla mentalità greca un campo eccezionale all'esercizio delle facoltà dell'analizzare e del classificare"; e ancora: "La tassonomia degli elementi dell'alfabeto, gli στοιχεῖα o γράμματα, è, pertanto, il primo programma di analisi che viene immaginato e avviato a realizzazione. Ma il fine tassonomico è perseguibile purché si affronti almeno il piano della sostanza, cioè il processo articolatorio o l'impressione uditiva o entrambi insieme [...]". Sulla relazione tra l'acquisizione della scrittura e la facoltà di riconoscimento dei fonemi cfr. Andresen, 1985, pp. 31 ss., secondo la quale la scrittura alfabetica, scindendo l'unità fonetica minima della sillaba in vocali e consonanti, facilita meglio di qualunque altro sistema di scrittura la visualizzazione dell'articolazione fonetica del linguaggio.

701 Delle eccezioni possono essere rappresentate, ad esempio, dalle olofrasi dei bambini molto piccoli, o da alcuni particolari *Sprachspiele*, come quello descritto da Wittgenstein (PU, par. 2) in cui i muratori al lavoro si comprendono al solo nominare gli utensili: in questo caso il nome, ad esempio "lastra", sta per una frase compiuta, come "ora passami la lastra!", "ho bisogno della lastra!" etc.

sono che astrazioni (*abstracta*) individuabili in sede di analisi sintattica, logica e grammaticale del discorso; tuttavia, dal punto di vista della prassi comunicativa, l'enucleazione delle singole parole, isolandole dal contesto enunciativo cui appartengono e che le dota di senso compiuto, rappresenta un'operazione innaturale e superflua[702]. In effetti, l'assenza del concetto di "parola" entro le culture prevalentemente orali, ed in particolare entro i poemi omerici che ne costituiscono un fondamentale documento, è stato rilevato sin da Lord[703]. Questa concezione "olistica" del linguaggio è confermata da fenomeni di diversa natura: nelle *performances* poetiche dei Greci, la fine di parola non è rilevante a livello prosodico e dunque metrico[704]; inoltre la percezione del discorso come flusso ininterrotto persiste a lungo, anche dopo l'invenzione della scrittura, ed è rappresentata dapprima nella modalità di scrittura definita bustrofedica, ed in seguito, per molti secoli ancora, in quella della *scriptio continua*.

Per il parlante alfabetizzato invece, la produzione linguistica non è soltanto evento e *performance*, bensì anche manufatto. L'assimilazione di un sistema di scrittura modifica la concezione del linguaggio proprio in quanto ne facilita l'oggettivazione. Una volta che, nella sua forma scritta fissata nel tempo e nel supporto materiale del testo, l'enunciato può essere osservato con maggiore autonomia rispetto ai soggetti e ai contesti della comunicazione, esso risulta passibile di una più agevole riflessione esplicita e metalinguistica[705]. Il senso

702 Tale decontestualizzazione appare contraria al procedere contestualizzante, il quale è stato riconosciuto come un tratto peculiare dei non alfabetizzati, cfr. cap. 3.2.

703 Lord, 1960, p. 25: "Man without writing thinks in terms of sound groups and not in words [...]. When asked what a word is, he will reply that he does not know, or he will give a sound group which may vary in length from what we call a word to an entire line of poetry, or even an entire song. The word 'word' means an 'utterance'"; Illich, 1995, p. 37 s.: "In una cultura orale, non può esistere una 'parola' come quella che noi siamo abituati a cercare in un dizionario. In quel tipo di cultura, ciò che sta fra due silenzi può essere una sillaba o una frase, ma non il nostro atomo, la parola"; Laspia, 2002, p. 476: "Anche se è consuetudine tradurre *epea* con 'parole', in Omero non troviamo traccia alcuna di una precisa nozione di analizzabilità dell'enunciato in sottocomponenti lessicali: più che 'parole' nel senso odierno del termine, *epea* sono i discorsi pronunciati, le 'enunciazioni', i 'detti', indefinitamente molteplici e moltiplicabili, in virtù della varietà delle loro funzioni e del loro significato".

704 A questo proposito è sufficiente ricordare West, 1982, p. 4; Danek-Hagel, 1995, p. 10.

705 Per tali implicazioni psicologico-cognitive della tecnologia scrittoria, cfr. Andresen, 1985; un approccio di tipo storico-linguistico è in Auroux, 1998, pp. 27 ss.; Desbordes, 1989, p. 155.

dell'enunciato, che prima appariva come un ὅλον, si rivela ora come un *compositum*, ossia diventa analizzabile nelle parti costituenti che veicolano "porzioni" del senso complessivo del periodo: dalle singole proposizioni, alle componenti sintagmatiche, fino alle parole ovvero alle unità semantiche minime[706].

Dopo queste premesse teoriche, si può passare ad interpretare il λόγος di Eraclito come unità articolata.

L'idea di una conformità tra linguaggio e mondo non è estranea ai pur pochissimi critici che ammettono per λόγος il significato di "discorso": dapprima Cassirer[707] e Hoffmann[708], ed in seguito sia Held[709] che Bremer[710] hanno spiegato che il discorso, per Eraclito, funge da modello della realtà fenomenica grazie alla sua natura sintetica, ossia al contempo unitaria ma composta; Pagliaro ha parlato di un "isomorfismo" tra λόγος e mondo, sebbene con frequenti ed anacronistici riferimenti a concetti della linguistica moderna[711]. Ciò nonostante, nessuno di questi interpreti ha individuato il comun denominatore tra linguaggio e realtà nel modello definito 'unità articolata', ossia in una struttura in grado di organizzarsi autopoieticamente nella molteplicità

706 Sulla modificazione della coscienza linguistica apportata dalla scrittura e sulla conseguente identificazione delle parti costituenti del linguaggio, cfr. Glück, 1987, pp. 143: "Die graphische Fixierung sprachlicher Sachverhalte [...] setzt Analysen voraus. Die gesprochene Sprache muß objektiviert werden, sie muß als Gegenstand [...] identifiziert werden. Es müssen Klassenbildungen und Hierarchisierungen vorgenommen werden, z. B. die Festlegung des Wortbegriffs oder des Begriffs des Syntagma [...]"; Knobloch, 1996 (HSK), p. 986.

707 Cfr. Cassirer, 1965, p. 67, a proposito del λόγος di Eraclito: "Una volta fissato nella parola, il contenuto viene tratto fuori dal flusso continuo del divenire in cui esso si trova, [...] non viene coinvolto nella sua totalità, ma solo presentato in una determinazione unilaterale".

708 E. Hoffmann, 1991, pp. 58 s.: "Il 'discorso', che è l'organo per cogliere ed abbracciare il tutto (λόγος da λέγω = riunisco, metto assieme), e la semplice "parola" (ἔπος cfr. *voc-* suono) che, in quanto separata nel suo impiego abituale dalla connessione del *logos*, è staccata e fugace come l'oggetto che suppone di determinare, entrambi rappresentano in Eraclito [...] un'opposizione simile a [...] quella tra la sintesi e le sue parti". Sull'influsso esercitato da Cassirer su Hoffmann e sulla collaborazione dei due filosofi, cfr. Most, 1995, pp. 96 s.

709 Held, 1970 non solo sottolinea la natura linguistica del λόγος, ma individua anche come la funzione del λόγος sia quella di ricomporre una pluralità (per lo studioso, la pluralità delle *Ansichten*), mettendo tale pluralità in relazione con i nomi.

710 Bremer, 1996, p. 82: "Der synthetische Charakter der Sprache, die aus einzelnen Elementen durch Verbindung und Zusammensetzung komplexe Gefüge von Sätzen bildet, ist fundiert im Logos, der aus Elementen das Gefüge einer Wirklichkeit bildet, die zugleich 'aus einem' und 'aus allem' besteht [...]. Das Modell einer derartigen Verbindung bietet die Sprache".

dei distinti pur restando unitaria (cfr. cap. 4.1, specialmente pp. 97 s.). In virtù di questa analogia strutturale con la realtà, il λόγος funge per Eraclito come un prezioso strumento euristico: l'osservazione del linguaggio aiuta a comprendere il funzionamento del mondo, e viceversa[712]. Tra λόγος ed ὀνόματα vige infatti un nesso paragonabile a quello riscontrato, sul piano cosmologico, tra l'ἕν ed i πάντα: sia il λόγος che l'ἕν rappresentano un'unità in grado di organizzarsi nella molteplicità di distinti, rispettivamente gli ὀνόματα ed i πάντα, i quali soltanto apparentemente sono irrelati gli uni dagli altri. Sotto forma di proporzione matematica, si può dunque sostenere che l'ἕν sta ai πάντα come il λόγος sta agli ὀνόματα,

$$\text{ἕν} : \text{πάντα} = \text{λόγος} : \text{ὀνόματα}$$

In questa formula è riassunta l'interpretazione del λόγος eracliteo che viene proposta nella presente ricerca. Essa esprime sia la natura articolata del discorso, sia, in virtù di questa, la sua funzione di modello analogo ed esplicativo del mondo. Per Eraclito, la struttura ed il funzionamento del discorso sono simili a quelli della realtà, e pertanto adatti a rappresentarla[713].

Interpretare il λόγος eracliteo come unità articolata permette di comprendere la parola in base al suo significato primario e di evitare traduzioni anacronistiche, quali quelle proto-matematiche ("proporzione", "rapporto", "misura") e razionalistiche ("ragione"), respingendo dunque l'ipotesi di λόγος come termine tecnico. Anche in questo caso, la risemantizzazione della parola non mina l'unità del significato: la nuova accezione di λόγος, prodotta attraverso la

711 Pagliaro, 1953 p. 152 "[Eraclito] vuole affermare l'indissolubilità del rapporto fra il processo che si esprime nella struttura della proposizione, noi diremmo nella predicazione di un soggetto, e il processo del reale"; ivi, p. 156 "[…] il rapporto, anzi l'identità fra il *logos* parlato e pensato e quello reale che è alla base di tale dottrina". Cornford, 2002, p. 229 offre solo un'affermazione molto isolata in favore di questa linea interpretativa ("la struttura del linguaggio umano riflette la struttura del mondo […]"), mentre profondamente divergente da quella qui sostenuta è l'interpretazione complessiva dell'autore circa il λόγος eracliteo. Egli lo intende infatti in senso matematico e proporzionale (cfr. ivi, pp. 226: "il *logos* […] in uno dei suoi sensi, è la proporzione di equivalenza"; 227: "per Eraclito, il fuoco vivo […] era la ragione –un altro significato di *logos*–"); per lo studioso, il λόγος non è il linguaggio, bensì la misura o la proporzione rappresentata nel linguaggio (cfr. ivi, p. 229: "Il *logos* si rivela nel linguaggio").

712 Sull'importanza dell'analogia come mezzo di conoscenza nel pensiero greco preclassico, cfr. Lämmli, 1962, pp. 71–75.

modificazione dei contesti d'uso della parola, vede nel discorso un analogo del mondo fisico, senza prescindere dal significato precedentemente attestato. Coerentemente con la *Grundbedeutung* di λέγειν, il discorso, λόγος, è inteso fondamentalmente come "azione / risultato del raccogliere insieme"[714], ovvero come sintesi rispetto alla pluralità dei suoi costituenti.

Come sottolineato da Hoffmann, all'interno del discorso sono riassorbite ed annullate le contraddizioni insorte assieme alla venuta ad essere delle singole parole: "il discorso non vuole denominare alcunché, non intende fissare alcuna cosa singola; in caso contrario, esso sarebbe un ammasso di ἔπεα [...]. Il discorso è in grado di far questo perché non è vocabolo ma frase che, grazie alla sua natura sintetica, può accogliere la sintesi degli opposti"[715]; analogamente, Darcus riconosce che il discorso vale come spiegazione del mondo perché in grado di ricomporre gli opposti: "Opposites define each other and find unity in the whole or in *speech itself*. In this nature of speech, Heraclitus apparently found the explanation of *how the world was formed and how it is maintained*: it was and is spoken. [...] In his teaching on logos Heraclitus presents a *microcosm-macrocosm view of the universe.* [...] The divine logos [...] unifies these opposites that it articulates"[716]. Sebbene anche altri interpreti, quali ad esempio Colli[717] e Hammer[718], riconoscano la funzione unificante del λόγος rispetto all'apparente disgregazione di enti e fenomeni dell'universo

713 Circa l'analogia tra linguaggio e mondo ed il suo precipuo fondarsi sull'articolazione, non è fuori luogo osservare che, proprio nel dialogo platonico che serba più numerose le tracce della dottrina degli eraclitei, il Cratilo, non solo è presentata una perfetta corrispondenza tra linguaggio e mondo (426d–427c), ma l'articolazione linguistica (questa volta del suono) è il requisito necessario ad essa. Socrate infatti "istituisce un rapporto tra particolari articolatorî organologici del significante e particolari fisici del denotato" (Belardi, 1972, p. 56), e questo indica che "il processo articolatorio è assunto [...] come mimesi del mondo" (ivi, p. 22).

714 Su λόγος sia come *nomen actionis* sia come *nomen rei actae*, che giustifica la resa "azione / risultato del raccogliere", cfr. Verdenius, 1966, pp. 83 s.

715 E. Hoffmann, 1991, p. 56. Si può dunque essere d'accordo e anzi attribuire un significato radicale alle parole di Snell, 1989, p. 26: "il *logos* [...] rappresenta davvero un supremo *xynon*, un ultimo elemento comune che può racchiudere e tenere insieme tutte le opposizioni del mondo".

716 Darcus, 1979, p. 90 (corsivo mio). Cfr. *ibidem*: "Although all men employ speech, the unity of the panta revealed in speech escapes them (B 108). Thus the foolish man [...] does not understand the truth disclosed in speech".

717 Cfr. Colli, 1980, vol. III, pp. 184–188, che attribuisce al λόγος un'accezione squisitamente metafisica, disancorata dalla natura linguistica del "discorso".

fisico, essi eludono il valore schiettamente linguistico di λόγος, e pertanto non ravvisano tale modello cosmico segnatamente nel discorso.

L'interpretazione del λόγος come modello analogo ed esplicativo del mondo fisico riafferma la centralità della riflessione cosmologica in Eraclito: un fatto, questo, che è stato invece negato da alcune generazioni di interpreti[719]. Al contrario, in un certo senso il pensiero eracliteo può essere considerato come la forma più autentica e radicale di "cosmo-logia": si tratta infatti, letteralmente, di un discorso, λόγος, secondo il quale (κατὰ τόν, cfr. fr. 1) funziona il κόσμος. Acquistando valenza cosmologica, il λόγος di Eraclito non diviene affatto metafisico, ma al contrario pieno di meravigliosa concretezza.

I costituenti dell'unità del λόγος sono identificati da Eraclito negli ὀνόματα, e probabilmente anche negli ἔπεα: in effetti, non sembrano sussistere ragioni sufficienti a sostenere che il sapiente distingua nettamente tra ὄνομα ed ἔπος[720]. Per comprendere tali parti costituenti nella loro natura individuale (e appunto "parziale"), è necessario tenere presenti gli usi arcaici di ὄνομα (cfr. cap. 1.2 *s.v.*, pp. 12 ss.)[721], dove la parola indica il "nome proprio". A sua volta, ὀνομάζειν presenta una gamma di accezioni riassumibili come "usare il nome proprio": "chiamare enumerando", "chiamare per nome, rivolgersi per nome a", "chiamare per nome ad alta voce", e successivamente "dare un nome a qualcuno". Per la linea argomentativa qui sostenuta, non è superfluo sottolineare che i significati omerici "chiamare per nome", "rivolgersi a" e "chiamare per nome ad alta voce" sono riferiti sempre a situazioni in cui, attraverso l'azione

718 Secondo Hammer, 1991 il λόγος unifica nel senso che è "proporzione" o "rapporto" (*Verhältnis*) tra gli opposti, secondo una concezione invero abbastanza sfruttata anche dalla critica precedente (cfr. ad esempio Kraus, 1987, p. 104, che intende il λόγος di Eraclito come "il rapporto razionale [*rationales Verhältnis*] tra le parti di un intero strutturato").

719 Cfr. Heidegger, 1993, p. 110; Gadamer, 2004, pp. 19 ss. e 60 ss; Hammer, 1991, p. 186. *Contra* Kahn, 1979, p. 135, il quale osserva che la posizione di questi studiosi rappresenta probabilmente una reazione eccessiva contro l'autorità tradizionalmente attribuita alle fonti dossografiche in sede interpretativa: "[...] I believe that the recent denial of cosmogony for Heraclitus will turn out to be a temporary overreaction, an exaggerated by-product of our emancipation from the authority of the Stoic and doxographical interpretations."

720 Per l'interpretazione di ἔπος cfr. E. Hoffmann, 1991, pp. 51 ss. Kraus, 1987, p. 106 sostiene: "ὄνομα ist ebenso wie ἔπος Element und Beispielfall der gesprochenen Sprache und kann deshalb wenn auch nicht ganz mit ἔπος geglichen, so doch diesem untergeordnet werden". *Contra* Pagliaro, 1953, p. 140, che intende l'ἔπος, differente dall'ὄνομα, e cioè non come la singola parola bensì come atto linguistico nella sua realtà acustica.

721 Sulle occorrenze omeriche ed esiodee cfr. Kraus, 1987, pp. 25–27.

dell'ὀνομάζειν, ci si rivolge ad un soggetto per distinguerlo dal suo contesto: "chiamare / rivolgersi per nome *ad uno entro un gruppo*", "chiamare per nome ad alta voce *uno fra tanti*"[722]. Dunque, il "nominare" espresso da ὀνομάζειν consiste fondamentalmente in un'azione identificante e distintiva, che cioè estrapola il nominato dallo sfondo indifferenziato del contesto o del gruppo circostante. Allo stesso modo, l'ὄνομα, il "nome proprio", designa la persona o la cosa nella sua individualità e specificità. Essendo identificanti, i significati di ὄνομα ed ὀνομάζειν "ritagliano" una data individualità (animata o inanimata) all'interno di un contesto più ampio. In questo senso, la loro semantica è opposta a quella di λόγος e λέγειν, che esprimono invece l'azione sintetica o raggruppante. Come osservato nel cap. 1.2 (p. 13, pp. 25 s.), Eraclito e Parmenide sono i primi autori in cui si trova attestato l'uso risemantizzato di ὄνομα, che designa non soltanto il "nome proprio", ma anche la "(singola) parola"[723], secondo un'accezione che appare poi stabilizzata con Platone (si pensi al Cratilo, dialogo περὶ ὀρθότητος ὀνομάτων) ed Aristotele. Anche in questo caso, nella risemantizzazione di ὄνομα ad opera di Eraclito e di Parmenide è serbata una sostanziale continuità con il significato precedentemente attestato per la parola: gli ὀνόματα eraclitei e parmenidei colgono ed identificano infatti soltanto determinati aspetti e per così dire frammenti della realtà, non la realtà tutta intera.

L'opposizione tra le singole parole (ὀνόματα) da un lato, che coincidono con i distinti fenomenici nella loro determinatezza, ed il discorso (λόγος) come "azione / risultato del raccogliere" dall'altro getta luce anche sulla teoria della conoscenza di Eraclito[724]. I dormienti, che costituiscono la maggioranza degli uomini, non accedono alla conoscenza perché la loro anima è barbara

722 Questo particolare è omesso nell'esame di Kraus, 1987.

723 *Contra* Lallot, 1992, secondo il quale il concetto di 'singola parola' affiora non prima di Platone. In generale, gli storici delle idee linguistiche tendono ad escludere il pensiero presocratico dalla propria ricostruzione della riflessione sul linguaggio, probabilmente perché questa viene identificata con una riflessione grammaticale di carattere più esplicito, squisitamente metalinguistico ed in definitiva più moderno. Nemmeno Gambarara, 1984, che si concentra sulla storia del nome proprio da Omero fino a Eraclito e Parmenide, insiste sul fatto che in questi ultimi ὄνομα è attestato per la prima volta nel senso di "singola parola" (cfr. ad esempio ivi, p. 109); lo stesso si rileva in *idem*, 1989. Circa la distinzione delle parole entro la catena parlata come presupposto necessario alla successiva individuazione e classificazione delle parti del discorso, cfr. Auroux, 1998, pp. 145 s.

724 Per il ruolo epistemologico giocato dal λόγος entro la teoria della conoscenza eraclitea, cfr. cap. 6.2, pp. 241 ss.

(fr. 107, βαρβάρους ψυχάς), laddove l'aggettivo onomatopeico βάρβαρος è una connotazione in primo luogo linguistica: l'anima barbara non è capace dell'azione del λέγειν, ovvero di unificare la multiformità dell'esperienza sensibile. La capacità propria del λόγος permette di comprendere come in realtà tutte le cose siano una sola e la stessa, un dato che resta invece precluso alla conoscenza umana se ci si limita a dare ascolto alla difformità, anzi spesso alla contraddittorietà degli ὀνόματα. Poiché rappresentano la molteplicità dei πάντα in modo sparso ed irrelato[725], accordare fiducia agli ὀνόματα conduce non solo a contraddizioni macroscopiche, ma anche ad un più radicale fraintendimento o misconoscimento della realtà che è arduo da smascherare. È per palesare tale nozione-di-molte-cose, la quale necessariamente equivale ad una conoscenza fallace, che Eraclito insiste nel paradosso di presentare due ὀνόματα apparentemente opposti per poi dichiararli essere "una sola cosa e la stessa" (frr. 57, 59, 60; cfr. fr. 103). Le analogie con la teoria della conoscenza parmenidea, anch'essa permeata di implicazioni linguistiche, appaiono evidenti. Secondo l'Eleate, ad impedire agli uomini di comprendere la sostanziale unità dei distinti è appunto la fiducia accordata agli ingannevoli ὀνόματα: assegnando diversi ὀνόματα, essi si limitano ad individuare una miriade di πάντα, laddove invece, per riconoscere l'unità profonda dell'ἐόν, dovrebbero "giudicare con il λόγος" (fr. 7,5).

Sono opportune due osservazioni conclusive, una riguardo al nesso scorto da Eraclito tra linguaggio e realtà, l'altra riguardo alla sua concezione del discorso. Circa il primo punto, conviene esplicitare che l'interpretazione del λόγος proposta in questa sede prende le distanze dall'ipotesi formulata da Calogero[726] ed in seguito sviluppata da Di Cesare[727]. Secondo Calogero, il pensiero greco arcaico, ed in particolare quello eracliteo, a causa della sua insuffi-

725 Cfr. Snell, 1989, p. 21: "Il nome mette in rilievo in modo separato soltanto un fenomeno e perciò distrugge l'essenziale"; ivi p. 46, nota 50: "l'aspetto fecondo della considerazione del linguaggio di Eraclito sta nell'opposizione del λόγος all'ὄνομα. [...] Si tratta [...] dell'opposizione tra ἴδιον e ξυνόν". Cfr. E. Hoffmann, 1991, p. 55: "[Eraclito] mostra che il *singolo epos*, il singolo vocabolo, se lo si isola, presenta nella sua separatezza un che di assurdo. [...] l'*epos* è [...] qualcosa di particolare e, in quanto tale, di contraddittorio [...]"; ivi, p. 57: "La massa non comprende la παλίντροπος ἁρμονία del *logos*; essa è vittima del credere alle semplici parole [...]". Cfr. Schmitter, 2000 (HSK), p. 352.

726 Calogero, 1936, pp. 195 ss.; *idem*, 1967, pp. 44 ss. Sul caso specifico di Eraclito come rappresentante per antonomasia di questa mentalità si basa appunto Calogero, 1967, cap. 2, pp. 63–107.

727 Di Cesare, 1980, pp. 9–20; *eadem*, 1986, pp. 1 s. e p. 9; cfr. anche Kraus, 1987, p. 108.

cienza logica non distinguerebbe tra nome e nominato né tra 'mondo' e 'discorso sul mondo': vale a dire, tra linguaggio e realtà. Ma tale ipotesi deve essere respinta se si comprende il λόγος come modello analogo del mondo fisico: infatti, il riconoscimento di un'analogia presuppone la distinzione reciproca degli oggetti paragonati, che dunque non possono coincidere[728]. D'altronde, è evidente che ciò che viene detto (λόγος) su Biante per Eraclito non coincide con l'oggetto del discorso, ossia con Biante stesso (Heraclit. fr. 39).

Quanto alla concezione eraclitea del discorso come unità articolata, si nota come essa sia ben rappresentativa della situazione aurale, ovvero di compromesso tra i due *media*, in cui il sapiente opera. L'"interfaccia tra scrittura e oralità"[729] suggerisce la natura al contempo unitaria e molteplice del discorso. Da un canto, come è tipico delle culture orali, il linguaggio resta profondamente coinvolto con una speculazione fisico-cosmologica fondamentalmente olistica, che cioè presume l'unità di distinti fenomenici apparentemente indipendenti gli uni dagli altri, o perfino opposti. Dall'altro, l'analogia tra discorso e mondo si fonda sulla loro comune struttura articolata, la quale diventa ammissibile a livello linguistico solo una volta che il parlante, oggettivato nel testo e per mezzo della scrittura l'evento dell'enunciato, possa riconoscerne ed analizzarne le componenti.

728 Contro la posizione di Calogero cfr. Pagliaro, 1953; Nussbaum, 1972, p. 5, nota 12; con maggior veemenza Held, 1970, p. 181. Quest'ultimo, prendendo ad esempio il fr. 60, rileva che per Eraclito sarebbe stato impossibile identificare (μία καὶ ὡυτή) la ὁδὸς ἄνω con la ὁδὸς κάτω, se davvero ad ogni *Bezeichnung* corrispondesse una *Realität*. Cfr. ivi, pp. 185 ss. A questo riguardo, Verdenius sembra posizionarsi in modo ambiguo: da un canto (Verdenius, 1966, p. 97) egli cita come esempio dell'opposizione arcaica tra linguaggio e mondo Sol. fr. 11, 7–8 W; dall'altro (*idem*, 1947, pp. 276 ss.) afferma la coalescenza tra linguaggio e realtà in Eraclito.

729 È la formulazione di Goody, 1989.

6 Il discorso come unità articolata

6.1 λόγος e ὀνόματα: analisi dei frammenti

La specificità della riflessione linguistica di Eraclito consiste nel fatto che, una volta individuate le componenti minori dette ὀνόματα o ἔπεα, egli riconosce nel λόγος un'unità articolata: in grado cioè di farsi molti a partire da uno e uno a partire da molti. In quanto tale, il discorso è assunto come modello del mondo fisico ed investito dunque di una funzione euristica in vista della conoscenza della realtà.

A questo punto occorre procedere all'analisi delle occorrenze di λόγος, λέγειν, ὄνομα e ὀνομάζειν entro il *corpus* eracliteo. Ciò che si propone non è un commento *tout court* dei frammenti, non da ultimo perché, nei capitoli precedenti, sono già stati considerati aspetti sia stilistici sia contenutistici sui quali sarebbe inutile tornare. Piuttosto, l'analisi che segue intende mettere in rilievo la specificità della concezione eraclitea del λόγος. In primo luogo, secondo gli esiti della ricerca condotta nel cap. 5.1, viene sottolineato come gli usi della parola in Eraclito restino coerenti con il significato precedentemente attestato di "discorso". In secondo luogo, si verifica sulla scorta dei frammenti quanto ipotizzato nel cap. 5.3: ossia che, sul piano della riflessione linguistica, le occorrenze λόγος ed ὄνομα (o ἔπος) possono essere interpretate in base allo stesso modello di unità articolata già osservato sul piano della riflessione cosmologica, secondo il rapporto ἕν : πάντα = λόγος : ὀνόματα. A loro volta, i verbi λέγειν ed ὀνομάζειν esprimono le due forze uguali e contrarie, rispettivamente quella centripeta o di unione (cfr. a livello cosmico συμφέρειν, συνάιδειν, etc.) e quella centrifuga o di divisione (cfr. διαφέρειν, διάιδειν, etc.), proprie dell'unità e responsabili della sua articolazione. Occorre dunque verificare se anche a λόγος, come già a πῦρ, κόσμος, θεός, πόλεμος, etc. (cfr. cap. 4.2),

possano essere attribuite le caratteristiche distintive dell'unità articolata: ossia 1) unità, 2) *conversio* e 3) autopoiesi.

> τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν ἐοίκασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται.
> Pur essendo questo discorso sempre gli uomini ne sono all'oscuro, sia prima di ascoltare sia dopo aver ascoltato; infatti, sebbene tutte le cose accadano secondo questo discorso, essi assomigliano ad inesperti, anche laddove esperiscono sia detti sia fatti di tal sorta, quali io li descrivo secondo natura separando ciascuno e spiegando come è. Ma agli altri uomini sfuggono le cose che fanno da svegli, così come essi dimenticano le cose che (fanno) in sonno. (Fr. 1)

Con i frr. 1, 2 e 114, Eraclito presenta immediatamente al suo pubblico la natura unitaria del λόγος (caratteristica 1). Conviene ricordare che, verosimilmente, il fr. 114 doveva trovarsi tra i frr. 1 e 2[730], sicché lo scritto eracliteo esordiva con due trame di richiami fonici fittamente intrecciate tra loro, quella tra λεγ- / λογ- da una parte, e ξυν- dall'altra: λόγου [...] ἀξύνετοι [...] λόγον (fr. 1), ξὺν νόωι [...] λέγοντας [...] ξυνῶι (fr. 114), <ξυνῶι> [...] λόγου [...] ξυνοῦ (fr. 2)[731]. Questo riecheggiamento sembra voler suggerire l'idea della sintesi operata dal λόγος.

In apertura del suo scritto[732], Eraclito presenta due occorrenze di λόγος, che è parola-chiave. La prima occorrenza è coinvolta con il tema dell'ignoranza dei più, e rivela immediatamente il λόγος come uno strumento di cono-

730 Cfr. Gomperz, 1922–23, pp. 122 ss., 128 ss.; Gigon, 1935, p. 11; Kirk, ³1970, pp. 48 s.; Marcovich, 1978, p. 62; etc.

731 In favore della *lectio* del fr. 2 ἕπεσθαι τῶι ξυνῶι si pronuncia già Schleiermacher, 1807, pp. 484 ss.

732 Per la precisione, subito dopo una presumibile σφραγίς, alla quale si ricollegherebbe il δὲ iniziale. I "sigilli" di Alcmeone di Crotone, DK 24 B 1 (Ἀλκμαίων Κροτωνιήτης τάδε ἔλεξε Πειρίθου υἱὸς Βροτίνωι καὶ Λέοντι καὶ Βαθύλλωι) e di Ecateo di Mileto, *FGrH*, 1 fr. 1 (Ἑκαταῖος Μιλήσιος ὧδε μυθεῖται· τάδε γράφω, ὥς μοι δοκεῖ ἀληθέα εἶναι· οἱ γὰρ Ἑλλήνων λόγοι πολλοί τε καὶ γελοῖοι, ὡς ἐμοὶ φαίνονται, εἰσίν) inducono a pensare ad un esordio del tipo Ἡράκλειτος Βλόσωνος Ἐφέσιος τάδε λέγει, o meglio, considerando l'*incipit* del fr. 1, Ἡρακλείτου Ἐφεσίου λόγος ὅδε. Ma, naturalmente, non si può esser certi né del fatto che Eraclito avesse effettivamente apposto una σφραγίς al suo scritto, né tantomeno delle sue parole esatte.

scenza alla portata degli uomini. Il modo in cui si accede al λόγος è empirico (cfr. *ἀπείροισιν*, *πειρώμενοι*), e precisamente uditivo (*ἀκοῦσαι*, *ἀκούσαντες*, *ἀξύνετοι*): pertanto, sulla natura niente affatto metafisica, bensì linguistica del λόγος non ci sono dubbi[733]. Eraclito indica sin dal principio come avvalersi dello strumento conoscitivo del λόγος, e lo fa attraverso l'aggettivo *ἀξύνετος*, e quindi il verbo ξυνίημι. Il significato letterale del verbo è "far andare insieme", e, a partire da questo valore, "ascoltare attentamente", "capire". A non comprendere il λόγος sono appunto gli *ἀξύνετοι* i quali, come giustamente interpreta Nussbaum[734], sono "incapaci di mettere insieme", "incapaci di istituire collegamenti". L'azione epistemologica del λόγος, pertanto, consiste in un'operazione di sintesi.

Sin dal primo frammento, Eraclito indica anche che cosa debba essere messo insieme grazie al λόγος: i *πάντα*. Come si è considerato nel cap. 4.1 (pp. 99 ss.), essi rappresentano la pluralità irrelata e multiforme dei distinti fenomenici, alla quale si contrappone qui l'unità sintetica del λόγος. Diversamente dal λόγος, che è (εἶναι), i *πάντα*, così come gli *ἄνθρωποι*, accadono e diventano (*γίγνεσθαι*). Mentre il λόγος, essendo, resta uno, il divenire dei *πάντα* produce mutamenti, responsabili del loro proliferare[735].

Dalla seconda occorrenza di λόγος si evince che ad esso compete un ruolo centrale nella spiegazione eraclitea dell'universo fisico, perché tutte le cose accadono secondo questo discorso (*γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε*). Anche il fr. 80 propone una spiegazione dell'esistenza dei *πάντα*, e si avvale di un costrutto identico: *γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεών*[736]. A meno di non voler tacciare Eraclito di una fondamentale incoerenza circa la venuta ad essere dei *πάντα*, è necessario ammettere un'analogia tra i due sintagmi

---

733 Cfr. Burnet, ^{3}1920, p. 133, nota 1: "The λόγος is primarily the discourse of Herakleitos himself; though, as he is a prophet, we may call it his 'Word'. It can neither mean a discourse addressed to Herakleitos nor yet 'reason'". Sulla percezione uditiva del λόγος eracliteo si basa, a ragione, tutta l'interpretazione di Schirren, 1998, pp. 156 ss.

734 Cfr. Nussbaum, 1972, I, p. 11.

735 Ne è un esempio il fiume del fr. 91: essendo situato nella dimensione del divenire, esso è soggetto a modificazioni, come lo scorrere. Il mutamento rompe l'identità, sicchè immergerci due volte in esso non è possibile: la seconda volta, il fiume sarà infatti già diventato altro da sé. Cfr. Pl. *Tht.* 152d–e: [...] ἐκ δὲ δὴ φορᾶς τε καὶ κινήσεως καὶ κράσεως πρὸς ἄλληλα *γίγνεται πάντα ἃ δή φαμεν εἶναι, οὐκ ὀρθῶς προσαγορεύοντες· ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτ' οὐδέν, ἀεὶ* δὲ γίγνεται. καὶ περὶ τούτου πάντες ἑξῆς οἱ σοφοὶ πλὴν Παρμενίδου συμφερέσθων, Πρωταγόρας *τε καὶ Ἡράκλειτος καὶ Ἐμπεδοκλῆς* [...].

736 Stranamente, questo parallelismo non viene rilevato dai principali interpreti di Eraclito.

κατὰ τὸν λόγον τόνδε e κατ' ἔριν καὶ χρεών, giacché entrambi danno conto dell'esistenza delle cose. Nell'interpretazione del fr. 80 fornita nel cap. 4.2 (pp. 119 s.), si è individuato nella coppia ἔριν καὶ χρεών il sodalizio tra le due forze uguali e contrarie dell'articolazione. Infatti ἔρις, la discordia, è usata come immagine della forza eversiva che spinge i πάντα a distinguersi e a separarsi gli uni dagli altri; mentre al contrario χρεών, il necessario, ossia la forza vincolante della necessità, rappresenta la coazione che tiene i πάντα coesi, contrapposta alla spinta individualistica e dispersiva. Se tale interpretazione del fr. 80 è corretta, allora il λόγος del fr. 1 riassume in sé sia la forza separatrice, sia quella unificatrice. Questo è un tratto tipico del modello articolatorio, che è già stato caratterizzato come *conversio* (caratteristica 2)[737].

La natura dei πάντα, ossia dei distinti fenomenici che vanno riuniti grazie al λόγος, è chiarita nel gruppo ἔπεα καὶ ἔργα, riferito esplicitamente a πάντα attraverso il deittico τοιοῦτος ("cosiffatto", "di tal sorta"). Come prototipi dei πάντα, anche gli ἔπεα e gli ἔργα si presentano all'esperienza umana nella loro pluralità ovvero non-coesione. Il λόγος eracliteo, dunque, è chiamato ad assolvere alla sua funzione sintetica tanto nei confronti delle parole, quanto nei confronti dei fatti.

Si è molto dibattuto sulla formula, di memoria omerica[738], ἔπεα καὶ ἔργα[739]. Certo è che essa indica al contempo nel linguaggio e nel mondo gli oggetti della speculazione di Eraclito (ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι). Inoltre, dalla sintassi del frammento si deduce che, se considerati nel loro complesso, gli ἔπεα e gli ἔργα

---

737 Riguardo alla *conversio* propria del discorso, si ricorda che Bremer-Dilcher (in corso di pubblicazione) intendono il λόγος alla luce del doppio movimento cosmico dell' *Auseinanderlegen* e del *Zusammennehmen*: "Diese Zusammennahmen [συλλάψιες] lassen sich somit als die Grundstruktur des Logos selbst begreifen: Er stellt sich dar als eine gegenstrebige Fügung, die nicht objektbezogen als fixierbare Formel, sondern allein im Durchgang durch ihre divergenten Bestimmungen verständlich wird. Daher muss ihm auf Seiten des Hörers ein übereinstimmendes 'Gleich-reden' (ὁμολογεῖν, B50), ein 'Zusammennehmen' als ξυνιέναι (B51) entsprechen [...]. Das Verständnis der heraklitischen Einheit ist damit von der eigentümlich heraklitischen Sprachform unablösbar".

738 Cfr. Barck, 1976.

739 Kraus, 1987, pp. 99–105 delinea un quadro del dibattito. Una posizione molto rappresentata, ma rispetto alla quale sono già state prese le distanze, è quella che scorge in ἔπεα καὶ ἔργα un segno dell'indistinzione eraclitea tra linguaggio e realtà. Così intende, in linea con l'impianto generale della sua opera, Calogero, 1967, p. 66, il quale, d'altronde, sostiene che il λόγος eracliteo "appartiene [...] tanto alla sfera del linguaggio quanto a quella della realtà", giacché nel pensiero indistinto dell'Efesio "tutto è egualmente realtà e parola" (*ibidem*). Per la variante λέγειν καὶ ποιεῖν cfr. Heraclit. frr. 73 e 112.

(che descrivono due grandi categorie di πάντα), sono convertibili con il λόγος: il che corrisponde alla già ricordata caratteristica 2 dell'unità articolata. Infatti, la proposizione reggente ἀπείροισιν ἐοίκασι è incastrata tra due subordinate espresse da participi con valore concessivo, γινομένων e πειρώμενοι, ed entrambe le subordinate spiegano quale sia l'oggetto dell'apparente inesperienza umana. Tale oggetto coincide appunto nel primo caso con il λόγος (γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε, che costituisce una ripresa tematica dell'*incipit*), nel secondo con ἔπεα καὶ ἔργα (πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων).

A proposito degli ἔπεα, va osservato che, in modo del tutto simile, secondo Parmenide la cangiante multiformità dei πάντα, opposta all'unità dell'ἐόν, coincide con degli ὀνόματα[740]. I mortali, confidando nella fallacia degli ὀνόματα, non comprendono l'unità del reale, e l'ordine impartito da Parmenide per ovviare a questo errore suona: κρῖναι δὲ λόγωι, "giudica con il discorso" (fr. 7,5). Pertanto, sembra probabile che anche Parmenide, proprio come Eraclito, intenda il λόγος come strumento utile alla conoscenza della realtà: ad abilitarlo a tale compito è la sua caratteristica di unificare elementi altrimenti sparsi, fornendoli di senso e di coerenza. Questa interpretazione del ruolo del linguaggio in Parmenide è avallata dal fatto che anche l'Eleate, insieme ad Eraclito, risemantizza la parola ὄνομα nel senso di "singola parola", come è già stato considerato[741].

Nella costruzione ἐγὼ διηγεῦμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει, i due participi alludono forse al movimento doppio, congiuntivo e disgiuntivo, che caratterizza l'unità articolata come *conversio*. Certamente διαιρέων va inteso nel suo senso letterale di "disgiungere", "distinguere", ed esprime dunque un'esposizione analitica, che mira a separare ciascuna cosa (ἕκαστον) dall'altra[742]. Se è lecito intendere φράζων (verbo che ha qui la sua unica occorrenza in Eraclito) come variante di λέγων, cosa che la sinonimia dei due verbi autorizza a supporre, allora accanto al movimento "analitico" sarebbe espresso anche quello "sintetico"[743]. Come l'avverbio ἀεί, così anche il

740 Parm. fr. 8, 38–41: τῶι πάντ' ὄνομ(α) ἔσται [...], γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναι τε καὶ οὐχί, καὶ τόπον ἀλλάσσειν διά τε χρόα φανὸν ἀμείβειν.

741 Cfr. cap. 1.2 *s.v.* ὄνομα, pp. 25 s.

742 Per διαιρέω come "esporre nei dettagli" cfr. ad esempio Hdt. VII, 47; 50; 103; etc. (cfr. Gigon, 1935, p. 10, "einen Sachverhalt durch Aufgliedern, in Einzeltatsachen darlegen"). Kirk, ^{3}1970 traduce διαιρέω come "divide up", e aggiunge (ivi, p. 42): "[...] ἕκαστα emphasizes the idea of separate treatment of each point in a description of a situation".

gruppo κατὰ φύσιν è in posizione sintatticamente ambigua, perché, come direbbe Aristotele, non si capisce ποτέρωι πρόσκειται, τῶι ὕστερον ἢ τῶι πρότερον[744]. E, come per ἀεί, così anche per κατὰ φύσιν la soluzione più rispettosa dell'ambiguità del testo sembra quella ἀπὸ κοινοῦ, per cui κατὰ φύσιν si riferirebbe sia alla reggente διηγεῦμαι, sia ai due participi che seguono. Indicando che esporrà il suo λόγος "secondo natura"[745], Eraclito non solo rinsalda l'analogia tra discorso e mondo, ma fornisce anche un prezioso indizio ermeneutico[746]. Infatti, se in natura occorre saper unificare i πάντα dispersi, anche per comprendere il λόγος di Eraclito è necessario far convergere elementi distinti e apparentemente indipendenti l'uno dall'altro[747].

> διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῶι <ξυνῶι> [...]. τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.
> Perciò occorre seguire <quanto è comune> [...]. Pur essendo il discorso comune, i più vivono come se avessero un'intelligenza individuale. (Fr. 2)

Il frammento ricalca, sia sul piano contenutistico sia su quello formale, l'*incipit* del fr. 1, al quale nello scritto di Eraclito, originariamente, esso doveva far seguito a breve distanza.

Si affronta il tema dell'umana ignoranza circa il λόγος e si spiega cosa consegue dal separarsi da ciò che è ξυνός[748]. Esattamente come in apertura dello scritto, la costruzione sintattica è scandita secondo lo schema "genitivo asso-

---

743 Schirren, 1998, pp. 158 s. ipotizza che φράζω sia usato da Eraclito nell'accezione, già omerica, di "auf etwas hinweisen", ossia come segno dello stile oracolare che caratterizzerà tutto il suo scritto.

744 Arist. *Rh.* Γ 5, 1407b.

745 Analogamente a quanto già osservato per φράζω, è plausibile che "esporre secondo natura" rappresenti qui una variante dell'espressione "tenere un λόγος secondo natura". Marcovich, 1978, p. 10 sostiene che κατὰ φύσιν stia per un generico "propriamente"; al contrario, anche considerando l'intento "programmatico" del frammento ed il valore cosmologico dell'insegnamento eracliteo, il sintagma è da intendere nel suo senso più letterale.

746 Tuttavia l'affermazione di Serra in Diano-Serra, ^{4}1993, pp. 108 s. ("È la prima e l'unica indicazione che Eraclito ci dà del contenuto del suo 'discorso' e del metodo che lo guida") sembra non considerare a sufficienza l'indizio contenuto nel fr. 93, e forse anche nel fr. 92.

747 Su questo aspetto cfr. il cap. 6.2.

748 Sul valore di ἕπεσθαι cfr. Kirk, ^{3}1970, p. 60, che conclude: "The word may be held to apply especially, at this period, to obedience of an unquestioned authority".

luto + reggente". Considerare parallelamente i frr. 1 e 2 aiuta a riconoscerne la stretta somiglianza[749]:

fr. 1: [τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος (ἀεί)] + [(ἀεὶ) ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι]

fr. 2: [τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ] + [ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν]

In entrambi i casi, il primo membro chiarisce la natura del λόγος, il secondo identifica l'errore della conoscenza umana in una insufficiente comprensione del λόγος.

L'aggettivo ξυνός, "comune", è il contrario di ἴδιος, "particolare", e su tale opposizione si basa il frammento[750]. Entrambi i vocaboli sono tratti dal linguaggio politico[751]. La caratterizzazione del λόγος come ξυνός dovrebbe mettere in guardia dall'intenderlo come il mero discorso dello scritto eracliteo[752], giacché anche quest'ultimo è pur sempre un discorso "privato", dell'*hic et nunc*. Il monito ad intendere il discorso nella sua portata sovra-individuale torna probabilmente nel fr. 50, che esordisce: "dato ascolto non a me, ma al λόγος, [...]"[753]. Lo ξυνὸς λόγος si riferisce appunto al "discorso di tutti" opposto al "mio" e al "tuo", ossia al discorso in generale. In termini moderni, e precisamente saussuriani, si potrebbe sostenere che lo ξυνὸς λόγος non rappresenti uno specifico atto di *parole* (nemmeno quello di Eraclito stesso), bensì la *langue* come fenomeno intersoggettivo e condiviso, proprio non del singolo parlante, ma della comunità dei parlanti[754]. Anche ξυνός, come già l'ἀξύνετοι del fr. 1, grazie al suo richiamo fonico allude all'azione sintetica del λόγος. Ciò è tanto più credibile se si considerano anche i giochi allitteranti di ἀξύνετοι nel fr. 1 e di ξὺν νόωι – ξυνῶι del fr. 114. L'opposizione ξυνός *vs* ἴδιος rende esplicita quella espressa nel fr. 1 tra la validità universale del λόγος da una parte (γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε) e la parzialità dei πάντα, ovvero

---

749 Cfr. Reinhardt, ^{4}1985, p. 61; Kirk, ^{3}1970, p. 59.

750 Cfr. anche il fr. 89. Benché la critica diverga su alcune sfumature del significato di ξυνός, nel complesso il senso dell'aggettivo non è controverso: cfr. Verdenius, 1966, pp. 90 s.: "[ξυνός] bedeutet zwar nicht, dass er [der λόγος] ein Gemeinbesitz aller Menschen ist, sondern doch wohl, dass jeder Mensch zu ihm von sich aus Zugang hat"; Held, 1970, p. 177: "[...] ξυνός als Attribut des Logos bedeute nicht oder zumindest nicht ausschließlich 'Gemeinsamkeit stiftend', sondern stattdessen oder jedenfalls auch 'allgemein, allgemeingültig' in dem Sinne, daß der Logos auf jegliches Seiende zutrifft".

751 Secondo la giusta osservazione di Schadewaldt, 1978, p. 363.

752 Come vuole invece West, 1993, p. 166.

753 Per il collegamento tra i frr. 2 e 50 cfr. anche Held, 1970, pp. 174 s.

754 Kraus, 1987, p. 106 si esprime contro la validità di questa dicotomia per Eraclito (tuttavia intendendola diversamente).

degli ἔπεα καὶ ἔργα, dall'altra. Infatti, l'incomprensione (ἀξύνετοι, fr. 1) del λόγος come ξυνός, il non seguirlo (ἕπεσθαι), confina la maggior parte degli uomini ciascuno in una sua visione privata del mondo (ἰδίαν φρόνησιν), producendo così una percezione ingannevole della realtà come congerie di πάντα. La fallacia di tale posizione è confermata dal fr. 113, che riprende quasi alla lettera il fr. 2: ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν.

Ancora una volta, l'affinità di pensiero con Parmenide è stretta: l'Eleate, infatti, pone il misconoscimento dell'unità del reale in relazione con la natura bicefala (δίκρανοι, fr. 6,5) dei mortali e con il proliferare delle diverse δόξαι (cfr. Eraclito, ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν).

> Δίκης / δίκης ὄνομα οὐκ ἂν ᾔδεσαν, εἰ ταῦτα μὴ ἦν.
> Non conoscerebbero il nome di Giustizia / della giustizia, se non esistessero queste cose.
> (Fr. 23)

Secondo l'interpretazione del frammento fornita nel cap. 4.3 *s.v.* δίκη alle pp. 133 s., non si conoscerebbe δίκη, ossia, in base alla concezione arcaica di 'giustizia', la 'separazione' o la 'linea di confine', se non esistessero i ταῦτα, "queste cose" (o forse "le cose ingiuste") nella loro reciproca determinazione e distinzione[755]. La giustizia eraclitea rappresenta dunque un'immagine di divisione, e precisamente quella del *limen* o del *discrimen*.

Come si ricorderà (cfr. cap. 5.3, p. 178, ἕν : πάντα = λόγος : ὀνόματα) la natura degli ὀνόματα, che analogamente agli ἔπεα esprimono i πάντα, è particolarista ed individualizzante: così come il "nome proprio", secondo l'accezione tradizionale di ὄνομα, denomina il singolo individuo, allo stesso modo la singola "parola", secondo la nuova accezione promossa da Eraclito e Parmenide, costituisce solo una parte determinata entro l'unità del discorso, λόγος[756]. In questa chiave di lettura, due accostamenti presenti nel fr. 23 appaiono particolarmente significativi. Il primo è quello tra ὄνομα e δίκη, che si presta a confermare la natura divisoria e particolarista di entrambi[757]. Il secondo è l'accostamento tra ὄνομα e ταῦτα, che stabilisce una relazione tra elementi sparsi ed

---

755 Nel cap. 1.2 *s.v.* ὄνομα, p. 13, si è osservato come l'identificazione con la dea Giustizia personificata non sia certa. Non è da escludere che, anche in questo frammento (cfr. fr. 48), ὄνομα valga nell'accezione di "(singola) parola" ovvero "nome comune". Non sembra fondata ad ogni modo la proposta di Marcovich, 1978, p. 164, che intende qui ὄνομα addirittura come "idea".

756 Cfr. E. Hoffmann, 1991, pp. 58 s.

isolati sul piano ontologico e cosmologico da una parte (ταῦτα), e sul piano linguistico dall'altra (ὄνομα), confermando così l'analogia di fondo tra mondo e linguaggio.

In base a questi argomenti, l'interpretazione che viene proposta per il frammento è la seguente: poiché esistono le cose / le cose ingiuste (ossia le cose reciprocamente distinte nella loro pluralità), gli uomini[758] vengono a conoscenza dell'ὄνομα (ossia di una parte determinata del λόγος) di δίκη / Δίκη (ossia del *discrimen* divisorio tra le cose stesse).

Si conferma dunque la profonda analogia con il pensiero di Parmenide, secondo il quale, come si è ricordato a proposito di Heraclit. fr. 2, gli uomini non riconoscono l'unità dei πάντα perché confidano nei rispettivi e discordanti ὀνόματα.

> πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ [...] <γῆ> θάλασσα διαχέεται, καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον, ὁκοῖος πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι γῆ.
> Rivolgimenti del fuoco (sono) dapprima il mare, del mare poi una metà terra, l'altra metà folgore [...] <la terra> si spande come mare, e assume misure secondo quello stesso discorso che valeva prima che diventasse terra. (Fr. 31)

È questo il frammento per il quale, come emerge chiaramente dalla tabella del cap. 5.1 (pp. 158 s.), la quasi totalità degli interpreti rende λόγος con valore proporzionale-matematico, ossia con un valore non sufficientemente attestato per la fine del VI e l'inizio del V sec. a.C. Simili traduzioni sembrano ispirate da una cultura filosofica e razionalistica a cui Eraclito non appartiene, e della quale partecipa invece l'interprete moderno. Alla base vi è un problema di teoria della traduzione: il traduttore tenta costantemente di riprodurre un testo per lui quanto più possibile "sensato", spesso dimenticando tuttavia che le categorie di senso e non-senso sono culturalmente determinate. Così facendo, "[...] la considerazione del contenuto ha finito col prevalere su quella della forma. Ma in questo modo si rischia di far dire ad un testo quello che si vuole"[759]. Diversamente da quanto ritengono gli interpreti riportati nella tabella, qui di

757 Cfr. Nussbaum, 1972, I, p. 11: "The word Dike, which men consider as the name of an indipendent goddess, could not have meaning except with reference to its opposite [...]. And yet men, seeing words as ἔπεα, miss the essential connection, this interdependence of words".

758 Cfr. Kirk, ³1970, p. 125: "Thus the subject may well have been simply ἄνθρωποι"; Kahn, 1979, p. 185.

seguito si sostiene che, anche per il fr. 31, non si hanno ragioni intrinseche per dubitare del significato storicamente fondato di λόγος come "azione / risultato del raccogliere insieme" ovvero "azione / risultato del dire"; e che, anzi, esso è suggerito proprio dalla "forma" linguistica del frammento.

Anzitutto, a rinsaldare l'ipotesi dell'analogia tra linguaggio e mondo fisico vi è la co-occorrenza di λόγος insieme a vocaboli del linguaggio astronomico. Infatti, anche a prescindere dall'integrazione di Burnet <γῆ>[760], è indubbio che qui, come già nel fr. 1, Eraclito spieghi il comportamento di elementi fisici e cosmologici (πῦρ, θάλασσα, πρηστήρ) con il ricorso a λόγος. Come esposto nel cap. 4.3 sotto le rispettive voci, anche τροπή e μέτρον sono termini tecnici del linguaggio cosmologico: τροπή indica il limite raggiunto il quale il sole si volge per ripercorrere all'indietro il suo percorso; μέτρον è appunto l'intervallo o la distanza prestabilita conclusa dalla τροπή[761]. Entrambi i termini, dunque, esprimono l'idea di frazionamento dello spazio, e conseguentemente di liminarità. Inoltre, ad avvalorare il riferimento cosmologico del fr. 31 vi è anche il fatto che, secondo il testimone Clemente, il fr. 31 seguiva a breve distanza (μηνύει τὰ ἐπιφερόμενα) il fr. 30: κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἁπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

Nel cap. 4.3, pp. 136 s. si è proposto altresì di intendere l'intero fr. 31 come esplicativo di un determinato momento entro il processo di articolazione, e cioè quello della disgregazione dell'unità. Ciò è suggerito dal continuo ricorrere di vocaboli indicanti la separazione: μέτρα (fine del fr. 30) e τροπαί, il cui significato astronomico è stato appena ricordato, la correlazione τὸ μὲν ἥμισυ ... τὸ δὲ ἥμισυ, διαχέω ("spargere", "disgiungere", "spezzare"), e infine μετρέω. A suggerire agli interpreti una resa di λόγος come "proporzione", "misura" è indubbiamente il verbo μετρέω, e su di esso occorre concentrarsi.

---

759 È un'osservazione incidentale di Serra in Diano-Serra, ^{4}1993, p. 163, a proposito del fr. 32. L'ispirazione viene con tutta probabilità da Calogero, 1967, p. 88, che, parlando dello stesso frammento, sostiene: "Ma anche qui l'interpretazione del contenuto non deve far dimenticare quella della forma".

760 Burnet, ^{3}1920, p. 135, nota 2. L'integrazione non è strettamente necessaria. Kirk, ^{3}1970, pp. 331 s. ricorda come di questo parere siano anche Reinhardt e Snell ("Das Meer geht aus festem in flüssigen Zustand über"); cfr. Kahn, 1979, pp. 143 s. Per le difficoltà filologiche sollevate dal frammento cfr. Stokes, 1971, pp. 296 ss. (nota 58).

761 Cfr. fr. 94.

Il verbo è denominale di μέτρον[762] e qui richiama esplicitamente le due occorrenze di μέτρα appena precedenti, quelle della fine del fr. 30. Per sottolineare il riferimento al sostantivo, è consigliabile tradurre μετρέεται come "assume μέτρα", "assume misure", in senso medio. L'ipotesi è che Eraclito ricorra anche a μετρέω per esprimere frazionamento e suddivisione, in modo analogo a quanto si è detto per μέτρα, τροπαί, τὸ μὲν ἥμισυ ... τὸ δὲ ἥμισυ e διαχέω. Effettivamente, la misurazione consiste appunto nella parcellizzazione di una grandezza in μέτρα[763].

Veniamo dunque alla dibattuta espressione εἰς τὸν αὐτὸν λόγον, ὁκοῖος πρόσθεν ἦν[764]. È a partire da contesti d'uso sintagmatici come questo (cfr. anche fr. 1, κατὰ τὸν λόγον), e attraverso costrutti come λόγον διδόναι e ἐν λόγωι τιθέναι, che, con il tempo, la semantica di λόγος si modifica fino a dar luogo a significati quali "proporzione", "calcolo", "misura", "ragione", etc. Tuttavia, come ha mostrato l'esame degli usi della parola sino all'inizio del V sec. a.C. (cap. 5.1, pp. 146 ss.), per Eraclito e per i suoi contemporanei il fr. 31 parla ancora dell'"azione / risultato del λέγειν" ovvero della "raccolta" e soprattutto del "discorso".

La compresenza, nel *corpus* eracliteo, di contesti d'uso sia tradizionali sia non tradizionali non compromette la fondamentale unità di significato della parola risemantizzata. La contestualizzazione diversificata di λόγος promuove tratti semantici nuovi; nondimeno, le accezioni via via assunte restano originariamente legate all'idea del λέγειν come raccogliere insieme e come esprimere linguisticamente. Con Eraclito si assiste appunto alla prima fase documentabile dell'evoluzione semantica di λόγος, nella quale ogni uso della parola è ancora permeato dal significato originario; una fase, dunque, precedente alla "deriva polisemica" attestata negli usi più tardi. Perfino volendo ammet-

---

762 Cfr. Chantraine, 1999, *s.v.*

763 Cfr. Heraclit. fr. 3. Si potrebbe anche argomentare che, nel fr. 31, μετρέω rappresenta entrambi i momenti dell'articolazione, ovvero sia conversione dall'uno ai molti, sia quella dai molti all'uno. Infatti, la grandezza da misurare viene suddivisa o segmentata nei μέτρα (dall'uno ai molti), ma al contempo solo riunendo insieme tutti i μέτρα (dai molti all'uno) si ricompone la grandezza originaria nella sua interezza (nel discutere la nozione dell'uno anche Arist. *Metaph.* 1052b 20 ss. esamina il problema della misurazione). Tuttavia, il frammento è caratterizzato piuttosto da espressioni di divisione, il che invita ad intendere anche μετρέω in questo senso.

764 Circa la genuinità delle parole che seguono, ἢ γενέσθαι γῆ, non c'è unanimità. Cfr. Diano-Serra, [4]1993, p. 148: Cherniss, Vlastos, Ramnoux, Wiese, e appunto Diano-Serra le considerano spurie.

tere, per l'occorrenza del fr. 31, l'accezione di "ammontare", si tratterà pur sempre di un "ammontare" inteso come "raccolta", in stretta dipendenza dall'"azione / risultato del raccogliere insieme (λέγειν)". Argomenti analoghi valgono per l'accezione di "discorso costantemente valido", e dunque, in termini seriori, "formula": tale nuova accezione sarebbe intesa da Eraclito e dai suoi contemporanei eminentemente come espressione linguistica della "formula". Invece, accezioni più distanti dalla semantica originaria e più schiettamente matematiche, come ad esempio "quantità", "misura" e "proporzione", appaiono decisamente da escludere per il loro anacronismo.

La maggioranza degli interpreti traduce il gruppo 'εἰς con acc.' come complemento di misura o distributivo, esprimente cioè l'unità di misura riferita a μετρέεται[765]. Ciò naturalmente autorizzerebbe traduzioni di λόγος come "quantità", "misura" o "proporzione". Tuttavia, per quanto mi consta, in epoca arcaica e classica[766] per specificare l'unità o lo strumento di misura in co-occorrenza con il verbo μετρέω si trovano o il dativo oppure κατά con acc., ma non εἰς con acc. Nell'occorrenza in questione, dunque, l'unico valore ammissibile per εἰς τὸν αὐτὸν λόγον è quello modale[767]. Inoltre, si può notare che il significato di ὁκοῖος (att. ὁποῖος: "quale", "di quale specie"; cfr. LSJ *s.v.*: *of what sort or quality*), riferito a λόγος, non ha a che fare con la quantità, come sarebbe consono ad un ipotetico λόγος-misura, bensì con la qualità, a conferma del λόγος-discorso[768].

In base ai dati considerati sono possibili due interpretazioni, a seconda di intendere λόγος conformemente al suo uso tradizionale (cfr. frr. 39, 87 e 108) o piuttosto a quello denso, che cioè assume il discorso come modello analogo del cosmo. In entrambi i casi, il significato resta pertinente con la *Grundbedeutung* di λέγειν[769].

1) Il complemento di modo εἰς τὸν αὐτὸν λόγον costituisce un riferimento infratestuale a quanto Eraclito ha già detto; un uso analogo del sintagma si trova ad esempio in Pl. *Resp.* 353d[770]. Dunque, il senso di εἰς τὸν αὐτὸν λόγον,

765 Si tratta del valore descritto da LSJ *s.v.* εἰς, III, 1 e 2.

766 Solo con il successivo perfezionamento del linguaggio matematico il verbo μετρέω sarà usato anche con εἰς ed acc. per indicare l'unità di misura adoperata.

767 Si tratta del valore descritto da LSJ *s.v.* εἰς, IV, 3. Curiosamente Marcovich, 1978, p. 204 afferma il valore modale di εἰς τὸν αὐτὸν λόγον pur traducendo in senso misurativo-distributivo ("si misura nella medesima proporzione") ed equiparando il λόγος ai μέτρα.

768 Se Eraclito intendesse con λόγος "quantità", "misura", "grandezza" e simili, qui sarebbe più probabile trovare ὁπόσος o ὅσος al posto di ὁποῖος.

ὁκοῖος πρόσθεν ἦν sarebbe "analogamente a quanto detto prima". Secondo tale interpretazione, l'occorrenza di λόγος nel fr. 31 sarebbe pertanto in linea con l'uso tradizionale della parola.

2) Il complemento di modo εἰς τὸν αὐτὸν λόγον illustra come avviene l'azione espressa da μετρέεται, o eventualmente sia da διαχέεται che da μετρέεται, dato che entrambi i verbi sono usati per rendere il medesimo concetto di separazione. In questo caso, il "discorso" va inteso come analogo del mondo fisico e dunque del modello articolatorio, ossia secondo l'accezione risemantizzata della parola. Il senso di questo paragone è che anche il λόγος, proprio come il soggetto della frase (<γῆ> oppure θάλασσα), "assume μέτρα", ossia va soggetto ad una forza che ne segmenta l'unità in costituenti minori. Tale forza non è subita passivamente dal λόγος: le diatesi medie διαχέεται e μετρέεται dimostrano che tale organizzazione è autopoietica (caratteristica 3)[771]. A sostegno di questa interpretazione si ricordi che Eraclito individua entro il discorso delle componenti minori chiamate ὀνόματα o ἔπεα. In base a tale lettura, anche qui, come nel resto del frammento, ad essere rilevato è l'aspetto disgiuntivo o analitico della *conversio*. In questo senso, il fr. 31 è dunque complementare dei frr. 1, 2, 50, 114, che al contrario sottolineano l'azione sintetica del λόγος[772].

> ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα.
> L'unica cosa saggia non vuole e vuole essere detta (solo) come nome di Zeus. (Fr. 32)

Per questo frammento, l'attenzione dei commentatori si concentra in genere sul concetto di saggezza (divina) secondo Eraclito (cfr. fr. 78).

Secondo le intenzioni della presente analisi, il punto focale consiste tuttavia nell'opposizione tra λέγειν ed ὄνομα, di cui si ha qui l'unica co-occorrenza

---

769 Riconducibile alla *Grundbedeutung* di λέγειν potrebbe essere l'interpretazione di λόγος di Silvestri, 2003, pp. 277 s. ed *idem*, 2006, p. 26, il quale intende l'occorrenza del fr. 31 come "principio di legamento", in un senso paragonato dall'autore a quello dello "stato di cose" di Wittgenstein (cfr. TLP, 2; 2.01; 2.001). Ma, a fronte di un'interpretazione così nuova e interessante, il lettore si aspetterebbe delle argomentazioni che invece mancano.

770 Τίθεμεν οὖν καὶ τἆλλα πάντα εἰς τὸν αὐτὸν λόγον; Cfr. Isoc. *Ep*. VI (*ad filios Jasonis*), 7: Μὴ θαυμάζετε δ' ἄν τι φαίνωμαι λέγων ὧν πρότερον ἀκηκόατε [...] εἰ πρέπον εἰς τὸν λόγον εἴη [...]. Per l'espressione ὁ πρόσθεν λόγος cfr. ad esempio S. *OT* 851: Εἰ δ' οὖν τι κἀκτρέποιτο τοῦ πρόσθεν λόγου [...].

771 Si ricordi a riguardo la proposta, avanzata nel cap. 4.2, p. 112, di intendere πυρός come genitivo soggettivo.

entro il *corpus*[773]. Anche per la traduzione del frammento è fondamentale tenere ben distinti λέγεσθαι ed ὄνομα, rispettivamente "essere detto" e "nome". È dunque un peccato che numerosi traduttori rendano λέγεσθαι con "essere chiamato", "prendere il nome di", offuscando così completamente la specificità della riflessione linguistica eraclitea. Secondo Bartling, ad esempio, per Eraclito in generale e per questo frammento in particolare non vi sarebbe sostanziale differenza tra le azioni espresse da λέγειν e da ὀνομάζειν[774]. Al contrario Eraclito, basandosi sulla *Grundbedeutung* del verbo λέγειν come "raccogliere insieme" o "raccogliere in unità", la sfrutta in rapporto all'ὄνομα, che invece, come si è visto, sta per individualizzazione e separatezza.

Il paradosso espresso da οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει può essere spiegato in base a tre ordini di cause, che, lungi dall'escludersi a vicenda, trovano piuttosto conferma l'una nell'altra: una causa linguistica (1), una religiosa (2), ed una riferibile al tema della *coincidentia oppositorum* (3). Pur considerando tutti e tre gli ordini di cause, nella prospettiva della presente ricerca la prima è quella fondamentale.

1) Per l'interpretazione linguistica, il genitivo Ζηνός non assume una specifica rilevanza[775], quello che conta è che si parla di un ὄνομά τι[776], che è in antitesi con il verbo λέγεσθαι. È di nuovo opportuno fare riferimento al modello teorico riassunto nella formula ἕν : πάντα = λόγος : ὀνόματα, in cui ἕν e λόγος

---

772 Solo in nota alla trattazione del fr. 31 si desidera considerare il fr. 67a: *sic<ut> aranea stans in medio telae sentit, quam cito musca aliquem filum suum corrumpit itaque illuc celeriter currit quasi de fili persectione dolens, sic hominis anima aliqua parte corporis laesa illuc festine meat quasi impatiens laesionis corporis, cui firme et proportionaliter iuncta est*. Nel caso, piuttosto improbabile, in cui il frammento fosse genuino, esso renderebbe con l'avverbio modale *proportionaliter* un complemento di modo come εἰς τὸν λόγον o κατὰ τὸν λόγον. È chiaro che la fonte recepisce λόγος come un consolidato termine tecnico, per cui la traduzione nell'area semantica matematica non stupisce. Il dato interessante sarebbe piuttosto l'attestazione di λόγος entro un complemento di modo, secondo un uso conforme a quello ipotizzato per il fr. 31. Naturalmente, data la problematicità del frammento 67a, simili considerazioni hanno carattere puramente speculativo.

773 Un'eco del frammento è forse da scorgere in *P. Derv. col.* 19,1–3 (ed. Jourdan): εκ[....] τὰ ἐόντα ἓν [ἕκ]αστογ κέκ[λητ]αι ἀπὸ τοῦ ἐπικρατοῦντος, Ζεὺ[ς] πάντα κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον ἐκλήθη [...].

774 Cfr. Bartling, 1985, p. 76: "Auch kann das λέγεσθαι in B32 in seiner Funktion des Benennens mit dem ὀνομάζεσθαι von B67 durchaus verglichen werden". Lo studioso ritiene che la specificità della riflessione linguistica eraclitea consista piuttosto in una precoce ricerca περὶ ὀρθότητος ὀνομάτων, simile a quella che si presenterà poi maturamente nel *Cratilo* di Platone; cfr. ivi, pp. 79, nota 5. Cfr. anche Heidegger, 2000, p. 223.

sono accomunati in qualità di unità articolate, composte rispettivamente dai distinti dei *πάντα* e dagli *ὀνόματα*. Come si vede, tre dei quattro membri della proporzione compaiono nel fr. 32, mancano solo i *πάντα*. In quanto *ἕν*, il *σοφόν* "vuole" l'azione espressa da *λέγειν*, vuole dunque "essere detto" ovvero "raccolto insieme", come è conforme al suo carattere sintetico. Ma, appunto per via di tale carattere sintetico, esso "non vuole" essere detto attraverso un *ὄνομα*, una denominazione particolare, che individua una singola identità. Ciò corrisponde al pensiero di Eraclito, in base al quale "die *ὀνόματα* immer zugleich angemessen und unangemessen sind"[777]. Il paradosso del *σοφόν* che al tempo stesso "vuole e non vuole" essere detto col nome (di Zeus) poggia dunque sulle opposte istanze espresse da *λέγειν* e da *ὄνομα*, ossia, rispettivamente, sulla forza centripeta e su quella centrifuga che caratterizzano l'unità articolata come *conversio* (caratteristica 2). Come si è già considerato nel cap. 2.3 (p. 52), *μοῦνον* è ambiguo, perché, secondo la formulazione aristotelica[778], è difficile da interpungere e può essere inteso sia insieme a ciò che precede, sia insieme a ciò che segue. Si noti tuttavia come la costruzione sintattica che intende *μοῦνον* con ciò che segue ("vuole e non vuole essere detto *soltanto* con il nome di Zeus")[779] mette in evidenza proprio la limitatezza dell'*ὄνομα*.

2) Che poi il "nome" sia quello di Zeus non fa che accentuare la paradossale ambivalenza delle due alternative, *οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει*, come è rilevato da Calabi[780]. Infatti, sotto il profilo religioso, da un canto il *σοφόν* vuole essere detto con il nome di Zeus, giacché questi è ritenuto il più sapiente tra gli dei (cfr. l'omerico *μητίετα Ζεύς*): questa è verosimilmente la posizione dei *πολλοί*, in quanto corrisponde alla *communis opinio* in materia religiosa. D'altro canto però non vuole, perché, identificando il *σοφόν* con qualcuno o qualcosa in particolare, inevitabilmente se ne fissano certe caratteristiche escludendone

775 Tranne forse quella di sottolineare il carattere determinato, legato ad una specifica identità, di *ὄνομα*, ma questa funzione potrebbe essere assolta anche da un qualunque altro nome proprio in caso genitivo.

776 Ciò è suggerito anche da Calogero, 1967, p. 88.

777 Held, 1970, p. 180.

778 Arist. *Rh.* Γ 5, 1407b 11.

779 Così ad esempio Pagliaro, 1953, p. 144, cfr. nota 15 ("solo questo è l'esser saggio: il nome di Zeus non vuole, eppure vuole essere pronunciato solo"); Hölscher, 1968, pp. 132 s. ("[*ἓν τὸ σοφόν*] will nicht allein – und will doch – mit dem Namen Zeus genannt sein", cfr. ivi, nota 10); West, 1993, p. 193 ("uno solo, il saggio, vuole e non vuole essere chiamato con il nome di Zeus soltanto").

780 Calabi, 1977–78, p. 16.

altre, così da smentire la sintesi delle opposte determinazioni che invece sta a cuore ad Eraclito. Considerata la critica eraclitea alla religione tradizionale[781], non è da escludere inoltre che la reticenza ad identificare il σοφόν con Zeus rappresenti un elemento sovversivo rispetto al comune sentimento di εὐσέβεια.

3) Inoltre se, come riconosce la maggior parte della critica, lo ionico Ζηνός è usato per alludere a ζῆν "vivere"[782], allora si può cogliere un'ulteriore sottigliezza nel senso del frammento. Infatti, in forza di quella *coincidentia oppositorum* onnipresente in Eraclito, non si dà vita senza il suo contrario, e pertanto l'identificazione del σοφόν in uno solo dei due aspetti complementari è fuorviante[783]. Anche in questo caso, come già rilevato al punto 2, ἐθέλει corrisponde all'opinione dei tanto criticati πολλοί, mentre οὐκ ἐθέλει esprime il pensiero controcorrente di Eraclito.

> ἐν Πριήνηι Βίας ἐγένετο ὁ Τευτάμεω, οὗ πλείων λόγος ἢ τῶν ἄλλων.
> A Priene nacque Biante, figlio di Teutame, la cui fama è maggiore di quella degli altri. (Fr. 39)

Nonostante alcuni interpreti, come Held[784] e Kahn[785], scorgano in questo uso di λόγος un'intenzionale ambiguità, o propendano per significati non chiaramente attinenti all'area semantica del linguaggio[786], l'uso della parola, francamente, appare di per sé piano e non desta dubbi particolari. Per questo nel cap.

---

781 Cfr. ad esempio Heraclit. frr. 5; 15.

782 Cfr. cap. 2.2, p. 45; l'ipotesi del gioco di parole è avvalorata dal fatto che, invece, il fr. 120 reca Διός. *Contra* Kirk, ³1970, p. 392; Marcovich, 1978, p. 309.

783 Cfr. Calogero, 1967, p. 88: "si chiama e non si chiama Zeus perché si chiama e non si chiama Vita. Essa infatti è e non è Vita, perché è Vita-Morte, secondo il binomio di opposti che sommamente esprime l'eterna 'guerra' e 'contesa' del mondo".

784 Held, 1970, p. 202 individua anche qui la compresenza di due accezioni di λόγος, l'una tradizionale, "fama", l'altra tipicamente eraclitea. Infatti, secondo lo studioso il λόγος rappresenta per Eraclito il compimento unificante dei diversi punti di vista soggettivi, e nella fama di un individuo convergono appunto tutti i vari pareri circa quell'individuo.

785 Kahn, 1979, p. 176 s. sostiene che λόγος rappresenti qui un gioco di parole tra l'accezione, immediatamente comprensibile, "esteem", "renown", e quella più recondita di "cosmic pattern expressed in geometric proportions". Le due accezioni si rifarebbero alla duplicità di λόγος come, rispettivamente, "language" e "cosmic structure". Cfr. ivi, p. 177: "The opposition [...] between the single individual Bias, who [...] merited an esteem (*logos*) [...] and the mass of mankind as characterized in his saying (*logos*) – this antithesis exemplifies in human terms the proportion (*logos*) between the one and the many, between fire and all the rest, that structures that order the universe".

5.1, p. 153, l'occorrenza è stata classificata tra quelle tradizionali. Solo nel confronto con le affermazioni di universalità del λόγος il frammento può stupire. Infatti, perché il confronto tra Biante e gli altri possa reggere, è necessario che tanto Biante quanto gli altri siano dotati di un proprio λόγος individuale, laddove, come si è osservato, nel fr. 2 il λόγος è apertamente messo in antitesi ad un simile particolarismo.

L'apparente contraddizione va superata tenendo presente che Eraclito usa λόγος sia in senso soggettivo sia in senso intersoggettivo, ossia, rispettivamente, come un certo "discorso in particolare" e come "discorso in generale"[787].

La variabilità del referente non incrina in alcun modo l'unità di significato di λόγος, giacché naturalmente un unico significato può avere molti referenti. In generale, si può stabilire che il referente "soggettivo" corrisponde all'accezione tradizionale (frr. 39, 87, 108), mentre il referente "intersoggettivo" all'accezione densa della parola (es. fr. 2), quella cioè che scorge nel discorso un analogo del mondo fisico. Tuttavia, non sempre il confine tra usi tradizionali ed usi densi può essere tracciato nettamente. Si è già osservato[788], ad esempio, che la prima occorrenza di λόγος nel fr. 1 crea un *quid pro quo* tra λόγος come "discorso dell'*hic et nunc*" e λόγος come "modello analogo del mondo": da un lato l'*incipit*, richiamando l'uso della prosa ionica dell'epoca, allude al λόγος specifico dello scritto eracliteo; dall'altro, attraverso la posizione ambigua di *ἀεί* e le affermazioni seguenti, fa pensare al λόγος come metafora cosmica.

In effetti, quando il referente "soggettivo" di λόγος è lo scritto di Eraclito, l'accezione tradizionale e quella densa appaiono fuse insieme. Ciò è possibile dal momento che lo scritto di Eraclito, pur nella sua inevitabile soggettività, è composto in modo tale da evidenziare la natura ed il funzionamento del linguaggio in generale, e dunque del mondo fisico[789].

---

786 LSJ *s.v.* λόγος, I, 4 traduce il frammento con "who is more *worth* than all the rest"; cfr. anche Kirk, ^{3}1970, p. 39, che ipotizza un improbabile "who was of greater measure"; Lami, ^{5}2000, "di cui si ragiona più che degli altri".

787 Cfr. analisi del fr. 2, dove i due usi sono stati definiti, con riferimento ai termini saussuriani, come *langue* e *parole*. La sovrapposizione delle due accezioni è propria di molte culture oro-aurali: si è già accennato, ad esempio, all'equivalente di λόγος in lingua dogon, *sò*: cfr. Calame-Griaule, 1982, p. 24.

788 Cfr. cap. 1.3, pp. 29 s.

789 Cfr. cap. 6.2, pp. 242 ss.

Nel fr. 39 λόγος vale "fama", "reputazione", ed esprime ciò che la collettività dice di un suo membro, ciò che è detto sul conto di qualcuno[790]. Il nesso λόγος / λέγειν è dunque paragonabile a quello κλέος / καλεῖν (cfr. lat. *fama* / *fari*). Conche è pressoché il solo a sostenere invece che "le *logos* n'est pas *ici ce que l'on dit* de Bias, mais *ce que dit* Bias"[791]. La sua interpretazione è dubbia, anche perché il senso di πλείων come "qualitativamente superiore" non è di uso comune; più adatti allo scopo sarebbero stati altri comparativi, come κρείσσων o βελτίων. Essa comunque non è del tutto insostenibile, specie considerando alcuni motti attribuiti a Biante che potevano essere particolarmente apprezzati da Eraclito: innanzitutto, il μεγαλόφρων Eraclito[792] doveva trovarsi d'accordo sul punto che οἱ πλεῖστοι ἄνθρωποι κακοί (DK 10,6,1)[793], massima riecheggiante probabilmente nel fr. 104; ma anche affermazioni quali μίσει τὸ ταχὺ λαλεῖν [...] (DK 10,6,4), ἄκουε πολλά (DK 10,6,10) e λάλει καίρια (DK 10,6,11) potevano suscitare la sua approvazione in quanto esortazioni ad un'attività linguistica più consapevole. Ad ogni modo, sia che λόγος valga come *nomen actionis* ("ciò che Biante dice"), sia che valga come *nomen rei actae* ("ciò che è detto di Biante"), il significato della parola resta perfettamente compatibile con quello tradizionale.

> ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.
> I confini dell'anima per quanto tu vada non puoi trovarli, nemmeno percorrendo ogni strada: così profondo è il suo discorso. (Fr. 45)

I frr. 45, 107 e 115 affermano che la ψυχή è dotata di λόγος[794]. Come ha chiarito Nussbaum[795], e come già è stato considerato nel cap. 1.2 *s.v.,* pp. 9 s., con Eraclito ψυχή assurge ad un nuovo ruolo biologico, quello di organo della cognizione. Propriamente, λόγος costituisce la funzione ossia l'attività propria di tale organo: la funzione cognitiva. Nonostante questa occorrenza di λόγος sia intesa dagli interpreti per lo più in senso proporzionale-matematico[796], se si

790 Il medesimo valore di λόγος si riscontra spesso in Pindaro, ad esempio Pi. *N.* IV, 71; cfr. anche Hdt. IX, 78.

791 Conche, 1986, p. 138, (corsivo dell'autore).

792 Così D. L. IX, 1 (= DK 22 A 1, 1).

793 Questo è il motivo del rispetto di Eraclito per Biante secondo Kahn, 1979, p. 177.

794 Forse un precedente di questa nuova concezione è in Xenoph. fr. 7,5: [...] ψυχή, τὴν ἔγνων φθεγξαμένης ἀίων.

795 Nussbaum, 1972, I, pp. 8 ss.

considera il ruolo linguistico e cognitivo attribuito da Eraclito alla ψυχή, il valore di λόγος come "discorso" diventa strettamente necessario[797].

Il frammento pare esprimere la conclusione, o una delle conclusioni, a cui Eraclito è pervenuto dopo aver indagato se stesso (cfr. fr. 101)[798]. La metafora della ψυχή come *locus* interiore è nuova. Essa è resa attraverso quattro caratterizzazioni spaziali: i verbi εἶμι e ἐπιπορεύομαι, ed i sostantivi πεῖρας e ὁδός[799], tutti connotanti in genere la dimensione orizzontale. La ragione per cui non si trovano i limiti della ψυχή è indicata nel suo βαθὺς λόγος[800]. Considerando l'insistenza sull'orizzontalità, intendere βαθύς nell'accezione verticale ossia come "profondo" sembra poco appropriato[801], mentre è preferibile optare appunto per l'accezione orizzontale, "denso", "fitto", "impenetrabile": quest'ultima è ampiamente attestata sin da Omero, per esempio a proposito di foreste, anfratti, nebbie[802], e significativamente anche a proposito di organi della

---

796 Rappresenta una lodevole eccezione Darcus, 1979, che accetta il pieno valore linguistico di λόγος per il fr. 45 (lo stesso vale per il fr. 115, cfr. ivi, p. 91: "Logos is rather, I suggest, here as elsewehre 'speech'"), individuando inoltre il referente non nello specifico discorso eracliteo, bensì nel discorso in generale (cfr. *ibidem*: "This logos is not simply the specific utterance of Heraclitus [... it is ...] speech itself"), come suggerito anche dal carattere gnomico del frammento.

797 Cfr. Nussbaum, 1972, I, p. 13: "It is with ψυχή, the central and connecting life-faculty, that man may potentially understand λόγος, or connected discourse. Because of the central importance of language in understanding, the central life-faculty in man is, first and foremost, a faculty of language. Sense data are referred to ψυχή, and are interpreted according to the ψυχή's degree of linguistic competence".

798 Non persuade l'interpretazione di Kahn, 1979, pp. 128 s., secondo cui il fr. 45 rivelerebbe il panpsichismo eracliteo, ed i limiti dell'anima sarebbero irreperibili "since everything is psychic territory"; per una simile affermazione non è sufficiente il contesto in cui Diogene Laerzio riporta il frammento (DK 22 A 1,7: καὶ πάντα ψυχῶν εἶναι καὶ δαιμόνων πλήρη). Nella cultura greca arcaica, la ψυχή è propria di ogni individuo, e non possiede connotazioni cosmologiche o naturalistiche. Anche per questa parola, la risemantizzazione eraclitea procede nel solco di una profonda continuità con il significato tradizionale. Contro l'accostamento dei frr. 45 e 101 è Marcovich, 1978, p. 258.

799 Il valore traslato o metaforico di entrambi i sostantivi, e specialmente del più comune ὁδός, è ampiamente attestato.

800 Oltre che in Eraclito, l'espressione βαθὺς λόγος ricorre per lo più in autori tardi (cristiani), ma si può notare che, anche in questi casi, λόγος ha prevalentemente valore linguistico, nonostante abbia ormai sviluppato anche altri significati.

801 Come vuole invece Marcovich, 1978, p. 257. Cfr. Diano-Serra, [4]1993, p. 154: "Certamente da escludere è l'idea tipicamente moderna della 'profondità'"; ma l'ipotesi di βαθύς come "arcano" (*ibidem*) non risulta convincente.

vita e del pensiero (es. φρήν *Il.* XIX, 125)[803], ossia in un contesto metaforico molto simile all'uso eracliteo. Rigorosamente parlando, l'impossibilità di trovare (ἐξευρίσκω) i limiti della ψυχή per chi s'incammini sulle sue strade potrebbe dipendere appunto dalla densità impenetrabile del λόγος che la abita, piuttosto che dall'inesistenza dei limiti stessi: si consideri a questo riguardo il fr. 18, dove appunto l'impossibilità di trovare qualcosa (οὐκ ἐξευρήσει) dipende da una condizione di difficile percorribilità (ἀνεξερεύνητον καὶ ἄπορον). Tuttavia, l'idea che i limiti siano introvabili perché inesistenti è suggerita con forza dal confronto con il fr. 115, secondo cui il λόγος, la cui sede è la ψυχή, è ἑαυτὸν αὔξων. Sempre in base all'autoaccrescimento del fr. 115, si fa strada anche l'ipotesi che βαθύς stia anche per "ricco", "copioso"[804].

Se i πείρατα rappresentano qui un'immagine di divisione sulla scorta di quelle considerate nel cap. 4.3[805], la loro inesistenza entro la ψυχή ha ragioni intrinseche. Infatti, essendo la ψυχή l'organo del λόγος, la sua funzione è quella di λέγειν: laddove con λέγειν, conformemente alla *Grundbedeutung* del verbo, Eraclito intende un'azione sintetica. Quando l'organo esercita la propria funzione, esso "raccoglie insieme" i distinti, ossia rimuove i πείρατα posti tra di loro per farne un'unità. Questo procedimento è necessario sia alla produzione del discorso, giacché il λόγος è un'unità (nel qual caso i distinti sono gli ὀνόματα o gli ἔπεα), sia alla cognizione e dunque al sapere intesi come νόος e σοφίη (nel qual caso i distinti sono i percepiti, i πάντα). Infatti, se l'organo non è in grado, o non lo è a sufficienza, di espletare la funzione del λέγειν, la conoscenza si ferma alla πολυμαθίη, "nozione-di-molte-cose" slegate l'una dall'altra, non riunite in una coerenza[806]. Tale disfunzione della ψυχή è chiaramente

802 Cfr. Führer, 1991 (LFE): "rel. (horizontal), *tief* (sc. wo man tief eindringen kann bzw. muß), dicht, undurchdringlich", con relativi esempi (3a, 3b, 3c).

803 Cfr. il composto βαθύφρων, Sol. fr. 33, 1 W; Pi. *N.* VII, 1. Usi traslati di βαθύς, βαθεῖα, βαθύ (e composti) in riferimento ad organi e attività cognitive sono in Thgn. 1051 s. W; Pi. *N.* III, 53; *N.* IV, 8; *O.* II, 54; A. *Pers.* 142; *Th.* 592; *Supp.* 407. Ulteriori usi metaforici sono ad esempio in Hdt. IV, 95, 2 (β. ἤθεα); Pi. *O.* II, 54 (β. μέριμνα); X. *Oec.* XI, 10 (β. ἀνήρ); etc. Secondo Verdenius, 1966, p. 88, Eraclito allude qui proprio ad espressioni come βαθύφρων, βαθύβουλος, βαθυμήτης.

804 Cfr. LSJ *s.v.*, 3b, e fonti ivi citate. Troppo psicologica e modernista risulta invece la traduzione di βαθύς come "illimitato", *grenzenlos* (per la quale cfr. bibliografia riportata in Marcovich, 1978, p. 257).

805 Schofield, 1980, pp. 10 s. suggerisce che l'attributo ἄπειρον sia attribuito da Anassagora al νοῦς proprio sulla scorta dei πείρατα di Heraclit. fr. 45.

806 Sul ruolo cognitivo-unificante del λόγος, cfr. cap. 6.2, pp. 241 ss.

rappresentata nel fr. 107, κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων, dove la ψυχή "barbara" è appunto "incapace di λέγειν", o "che non conosce il λόγος". Come già rilevato per gli ἀξύνετοι del fr. 1, anche in questo caso il fallimento della conoscenza è identificato con un'incapacità di istituire connessioni tra le cose. Solo la ψυχή dotata di λόγος può sintetizzare e com-prendere i molteplici dati sensibili, superando così la pluralità e la segmentazione del reale.

> τῶι οὖν τόξωι ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος.
> l'arco (cfr. βιός) ha come nome "vita" (βίος), ma come effetto morte. (Fr. 48)

Si trova qui la prima attestazione certa dell'uso di ὄνομα come "nome comune" o "singola parola"[807]; un dato, questo, particolarmente rilevante per l'interpretazione di λόγος come unità articolata.

Probabilmente, il gioco di parole βίος / βιός non è un'invenzione eraclitea[808], ma tutto eracliteo è il modo di sfruttarlo. Se tanti giochi di parole in Eraclito sono affidati a richiami fonici, siano essi espliciti[809] o impliciti[810], quello del fr. 48 funziona invece grazie alla perfetta omografia (ΒΙΟΣ) di due parole non omofone (βίος, βιός), e dunque grazie al *medium* della scrittura.

Sulla scia di Calogero[811], un nutrito gruppo di critici ha scorto in questo frammento una prova dell'identità, ritenuta tipica del pensiero arcaico, tra linguaggio e realtà[812]; tale identità sarebbe necessaria per comprendere il

807 Cfr. cap. 1.2 *s.v.* ὄνομα, p. 13.

808 Marcovich, 1978, p. 136, ricorda a questo proposito S. *Ph.* 931–933 (ἀπεστέρηκας τὸν βίον τὰ τόξ' ἑλών [...] πρὸς θεῶν πατρῴων, τὸν βίον με μὴ ἀφέλῃς); Ar. *Eccl.* 563 (μεδ' ἀφέληι μου τὸν βίον), e *Pl.* 34 (ἤδη νομίζων ἐκτετοξεῦσθαι βίον).

809 Cfr. ad esempio frr. 25, μόροι : μοίρας; 28 δοκέοντα : δοκιμώτατος; 72 διηνεκῶς : διαφέρονται (aor. 1 διήνεγκα, ion. διήνεικα, aor. 2 διήνεγκον); 114 ξὺν νόωι : ξυνῶι.

810 Cfr. ad esempio frr. 56 φθείρ (= φθείρω); 94 Ἥλιος οὐχ ὑπερβήσεται (= ὁ Ὑπερίων οὐχ ὑπερβήσεται). Per l'esame dei giochi di parole, cfr. cap. 2.2.

811 Calogero, 1967, pp. 71 ss.

812 Cfr. ad esempio Kraus, 1987, p. 108: "Un *unico* arco ha [...] due aspetti opposti: il suo effetto mortale e il suo nome, che significa 'vita'. È immediatamente chiaro che si può stabilire un equilibrio tra nome ed effetto solo se il nome possiede ancora la sua antica forza e la sua funzione identificativa [...]. Solo a queste condizioni il frammento può valere [...] come esempio [...] di *coincidentia oppositorum* [...] c'è un solo arco con due aspetti opposti, da lui indivisibili (il suo nome = vita; il suo effetto = arma mortale)"; Marcovich, 1978, p. 136: "*Nome* e *funzione* [...] sono intesi come equivalenti" (corsivo dell'autore); Di Cesare, 1986, pp. 9–20; etc.

frammento come esempio della *coincidentia* tra i due opposti vita e morte. Questo non è esatto. Il presupposto indispensabile all'ideazione e alla comprensione del gioco di parole considerato è distinguere tra ciò che appartiene al piano del linguaggio (ὄνομα) e ciò che appartiene al piano della realtà (ἔργον)[813]. È solo in virtù di tale distinzione di fondo che Eraclito può presentare un caso, ΒΙΟΣ, nel quale i due diversi piani, quello dell'ὄνομα (= βίος) e quello dell'ἔργον (= θάνατος), sembrano intersecarsi; nel farlo, egli mostra tra l'altro la sua perizia di artigiano della parola. Tale accostamento tra linguaggio e realtà non è fine a se stesso, ma, come d'altronde tutti i giochi di parole eraclitei, mira a produrre un incremento della conoscenza, rivelando (o almeno esemplificando[814]) l'unità di due distinti, anzi in questo caso di due opposti: βίος e θάνατος. Sostanzialmente, dunque, Eraclito procede in questo frammento proprio come fa in generale circa il suo insegnamento sul λόγος: mostrando di saperli distinguere l'uno dall'altro, egli paragona linguaggio e realtà con lo scopo di evidenziare l'unità nascosta dei distinti fenomenici.

> οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἓν πάντα εἶναι.
> Dato ascolto non a me, ma al discorso, è saggio dire lo stesso, che tutte le cose sono una.
> (Fr. 50)

A proposito dei frr. 2 e 39 si è osservato che il significato di λόγος, pur essendo unitario, prevede referenti diversi: i discorsi soggettivi, che equivalgono a determinati discorsi particolari (frr. 39; 87; 108), ed il discorso intersoggettivo, ossia il discorso in quanto tale o in generale (es. fr. 2). Rigorosamente parlando, nel fr. 50 l'opposizione ἐμοῦ / τοῦ λόγου non dimostra al di là di ogni dubbio che il referente di λόγος sia diverso dallo scritto eracliteo. Su questo punto, in effetti, la critica non è unanime[815], anche se i confronti con lo ξυνὸς λόγος del fr. 2, ovvero con il discorso intersoggettivo e la relativa polemica contro la ἰδία φρόνησις dei "molti", sono assai frequenti e certamente plausibili[816].

---

813 Cfr. Held, 1970, p. 181; Hammer, 1991, p. 132 (entrambi a proposito del fr. 60).

814 Secondo Reinhardt, 1968, p. 202, occorre distinguere tra gli insegnamenti eraclitei e le loro esemplificazioni, come l'interprete potrebbe fare in base alla semplice domanda: "Was ist das vor Augen Liegende, und was das sich Andeutende, das Paradox?". Ma l'obiettività e dunque la validità di questo criterio sembrano ampiamente opinabili. La coincidenza tra vita e morte, oltre che nel fr. 48, ricorre anche nei frr. 62, 88, e forse 15, e la prudenza consiglia di rinunciare a separare gli insegnamenti dalle esemplificazioni.

Tuttavia, per la comprensione del pensiero eracliteo, nel caso in cui il discorso soggettivo coincida con lo scritto eracliteo (come forse accade nei frr. 1 e appunto 50) non è produttivo fare distinzione tra i due referenti. Infatti, pur essendo inevitabilmente ancorato alla dimensione dell'*hic et nunc*, il discorso dello scritto eracliteo mira a "ricalcare" e a mettere in evidenza proprio i meccanismi di funzionamento del discorso in generale[817], e di conseguenza, in virtù dell'analogia strutturale tra discorso e mondo, il funzionamento della realtà stessa[818]. Infatti, nel comporre il suo discorso, Eraclito "raccoglie insieme" (λέγειν) e stabilisce collegamenti tra gli ὀνόματα più disparati, perfino tra quelli contrari, grazie agli espedienti contestualizzanti esaminati nei capp. 2.1, 2.2 e 2.3. Pertanto, ai fini dell'interpretazione che viene proposta qui di seguito, non è determinante che il λόγος cui prestare ascolto sia quello dello scritto di Eraclito oppure quello generale: quanto alla capacità di λέγειν e di rappresentare il mondo, entrambi sono efficaci.

In primo luogo, occorre occuparsi della proposizione infinitiva ἓν πάντα εἶναι, che getta luce sull'intero frammento. Nella prospettiva della presente ricerca, due sono i punti fondamentali in proposito: la validità, a livello cosmico, del modello dell'unità articolata, e la comprensione di tale modello grazie al discorso.

Circa il primo punto, si osserva che il fr. 10 presenta in forma dinamica ciò che nel fr. 50 è dato in forma statica[819]. Il fr. 10 descrive due movimenti uguali e contrari, e suggerisce l'identificazione di ἕν e πάντα invertendo in un chiasmo la posizione dei termini: ἐκ πάντων ἕν, e viceversa ἐξ ἑνὸς πάντα; il fr. 50

---

815 La posizione più frequente della critica moderna consiste nel distinguere il λόγος dallo scritto di Eraclito: cfr. ad esempio Held, 1970: "Auf den Logos hören, heißt nicht: auf Heraklit als den Vertreter einer Ansicht hören"; Heidegger, 2000, p. 216. Tuttavia, numerosi sono gli interpreti che non convengono su questo punto: cfr. la bibliografia riportata da Marcovich, 1978, p. 77, alla quale va aggiunto West, 1993 (cfr. ivi, p. 176 s.: "Si tratta sempre in realtà del discorso di Eraclito, ma viene considerato come qualcosa che parla, e non qualcosa che viene detto. Eraclito intende dire agli uomini che essi dovrebbero essere persuasi non dalla sua personale autorità, ma dall'autonoma autorità del suo argomentare").

816 Bisogna però sottolineare che, anche ammesso che il fr. 50 promuova il discorso intersoggettivo a scapito del proprio, Eraclito non considera il suo discorso alla stregua di quelli dei πολλοί (fr. 2): come già osservato, egli infatti bada a mettere in luce il funzionamento del discorso in generale e dunque della realtà.

817 Cfr. Hammer, 1991, pp. 111 s.

818 Cfr. cap. 6.2, pp. 242 ss.

cristallizza i due movimenti nella copula εἶναι, che allo stesso tempo stabilisce l'identità di soggetto e predicato nominale. Facendo riferimento al modello di unità articolata delineato nel cap. 4.1 (e riassunto alle pp. 97 s.), si può affermare che il fr. 10 esprime il movimento doppio della *conversio*, mentre il fr. 50 rappresenta la condizione di convertibilità tra i due poli che ne deriva[820].

Passiamo dunque al secondo punto, ossia alla comprensione del modello articolatorio, che è valido a livello cosmico, per mezzo del discorso[821]. Eraclito indica con insistenza che la consapevolezza dell'ἓν πάντα εἶναι va acquisita attraverso il discorso (τοῦ λόγου ἀκούσαντας, ὁμολογεῖν), il quale dunque permette di guadagnare conoscenza circa il mondo fisico[822]. Ciò nonostante, solo raramente gli interpreti hanno cercato di spiegare *come* il λόγος possa trasmettere tale insegnamento, il che è una diretta conseguenza dell'interpretazione di λόγος in senso metafisico, razionalistico o comunque non schiettamente linguistico. Se λόγος valesse ad esempio, come intende Kirk, "formula of things", il fr. 50 sarebbe un puro postulato: esso presenterebbe cioè senza spiegazioni il contenuto della "formula", ἓν πάντα εἶναι. In base a questa interpretazione, il participio ἀκούσαντας e l'infinito ὁμολογεῖν risultano inessenziali nell'economia del frammento[823], perché non apportano nessuna informazione di rilievo, limitandosi ad affermare che "*seguendo* la formula è saggio

819 Forse sono eccessive le remore di Kirk, ³1970, pp. 177 ss., che per il fr. 10 si rifiuta di interpretare ἐκ ed ἐξ "in a gross temporal sense"; infatti, secondo l'autore soltanto "according to this interpretation of fr. 10 there is no inconsistency with fr. 50, where the content of the Logos ist said to be that all things *are* one, ἓν πάντα εἶναι. Fr. 10 also implies this; but it describes not the fact itself but the human mind's apprehension of it, and so uses ἐκ and ἐξ to suggest the mind's change from one aspect of the fact to the other" (ivi, p. 179, corsivo dell'autore).

820 Circa la condizione di convertibilità, cfr. Hammer, 1991, p. 183: "Die [...] gestellte Frage, ob die [...] Formel ἓν πάντα εἶναι in B 50 'alles ist eins', 'eins ist alles' oder beides heißt, läßt sich unter Voraussetzung des [...] B 10 [...] beantworten, daß ἓν πάντα εἶναι beides heißt [...] wobei allerdings [...] Heraklit im Kontext seiner Kritik an den πολλοί eher den Aspekt der Einheit hervorgehoben zu haben scheint".

821 Cfr. Hammer, 1991, pp. 190 ss. L'autore tuttavia interpreta il λόγος come "proporzione" tra gli opposti, il che purtroppo mistifica l'intera trattazione.

822 Cfr. Marcovich, 1978, p. 79: "La conclusione che 'tutte le cose sono uno' ha una chiara implicazione ontologica: 'sotto la pluralità fenomenica delle cose c'è un'unità sottostante' (= fr. 25 [10] ἐξ ἑνὸς πάντα)".

823 Cfr. Kirk, ³1970, p. 67: "The use of ἀκούσαντας does not affect the issue; in fr. 2 τὸ ξυνόν was the object of ἕπεσθαι,which thus has a diminished quasi-metaphorical sense, 'act in accordance with'. So may be here – ἀκούσαντας might simply imply 'obey'".

concordare […]". Ma è piuttosto ovvio che una formula produca dei risultati soltanto quando viene seguita.

Le cose stanno diversamente se si intende λόγος come "discorso". Infatti, in questo modo il frammento spiega come, in concreto, si può arrivare a (ri)conoscere l'unità dei πάντα: e cioè appunto τοῦ λόγου ἀκούσαντας, ascoltando il discorso, e ὁμολογεῖν, "dicendo la stessa cosa"[824]. Consideriamo in questa prospettiva entrambe le voci verbali.

Il verbo ἀκούω vale semplicemente "ascoltare"[825] (cfr. fr. 1), non "seguire", "dare retta", "ubbidire", etc., e indica chiaramente la natura linguistica del λόγος. Fatta questa premessa, ἀκούσαντας assume un ruolo centrale. Prima di poter parlare in modo σοφόν, prima di ὁμολογεῖν, è necessario saper ascoltare: questo è il motivo per cui "ἀκούσαντας has temporal or logical priority over ὁμολογεῖν"[826]. Per risultare fruttuoso, l'ascolto deve cogliere l'unità sottesa al λόγος; in caso contrario, si incorre nelle conseguenze descritte nei frr. 1: τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον […], e 34: ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν ἐοίκασι […][827]. In entrambi i casi, ascoltare (ἀκούω) senza stabilire collegamenti (ἀξύνετος) equivale per Eraclito a non ascoltare affatto (rispettivamente καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον e κωφοῖσιν ἐοίκασι). Nel fr. 50, invece, si parla di un ascolto che stabilisce collegamenti, quello in base al quale il discorso può illustrare l'unità dei distinti fenomenici. Infatti, il λόγος funziona appunto "raccogliendo" (λέγειν) in unità la pluralità degli ὀνόματα o ἔπεα. Grazie alla sua natura di unità articolata, il discorso funge da risorsa euristica e da campo di osservazione privilegiato del mondo fisico, inteso da Eraclito come l'unità (ἕν) comprensiva di tutti i distinti fenomenici (πάντα)[828].

Quanto al verbo ὁμολογεῖν, esso ha qui probabilmente[829] la sua unica attestazione in Eraclito, ed è di sicuro scelto *ad hoc* dall'artigiano della parola per

---

824 Cfr. Heidegger, 2000, pp. 219 ss.

825 Si può anche ammettere la sfumatura di "udire e comprendere", cfr. Marcovich, 1978, p. 78 ("tenuto conto dei termini epistemologici σοφόν ἐστιν e ὁμολογεῖν"); cfr. Schirren, 1998, p. 161, "horchen".

826 Kirk, ³1970, p. 70.

827 Cfr. anche i frr. 19: ἀκοῦσαι οὐκ ἐπιστάμενοι οὐδ' εἰπεῖν; 72: ὧι μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι λόγωι […] τούτωι διαφέρονται […].

828 Diverse sono le ragioni addotte da Kahn, 1979, p. 131, per la medesima funzione conoscitiva ed unificante del linguaggio: "By its rational structure and its public function in bringing men into a community, language becomes a symbol for the unifying structure of the world […]".

creare una ripresa con λόγος[830]. Dunque, per cogliere questo gioco di parole il verbo va preso alla lettera (come si constata spesso in Eraclito): il che, è bene chiarire, è diverso dal sostenere che il valore del verbo sia terminologico[831]. La traduzione letterale "dire lo stesso" è preferibile a quella corrente "concordare"[832] per due motivi. Innanzitutto, "concordare" offusca il richiamo tra ὁμολογεῖν e λόγος, che invece è unanimemente riconosciuto dagli interpreti. La frequenza ed il tipo dei giochi di parole in Eraclito suggeriscono di intendere tale ripresa ad un livello di lettura più profondo: l'unanimità espressa da ὁμολογεῖν non è estrinseca, stabilita cioè con qualcosa o qualcun altro (ὁμολογεῖν τινι), bensì intrinseca, ossia con il λόγος stesso[833]. Di nuovo, dunque, come già osservato per il participio ἀκούσαντας, Eraclito indica nel discorso il modo per pervenire alla conoscenza (σοφόν). E di nuovo, se si vuole comprendere perché grazie al discorso si possa attingere a tale conoscenza, os-

---

829 Molto dubbia è l'attestazione nel fr. 51, eventualmente introdotta dalla fonte, Hippol. *Haer.* IX, 9, 2, il quale usa ὁμολογεῖν immediatamente prima, non solo nel citare il fr. 50, ma anche per introdurre il fr. 51; diversamente in Pl. *Smp.* 187a si trova συμφέρεσθαι, che è ritenuta essere la *lectio* corretta da molti editori (ad esempio Kirk, ³1970, p. 204; Marcovich, 1978, pp. 81 e 86). Non è comunque sostenibile la posizione di Kirk, ³1970, p. 68, secondo il quale ὁμολογεῖν all'epoca di Eraclito sarebbe un verbo raro (*contra* Marcovich, 1978, pp. 78 s., nota 1).

830 Cfr. Heidegger, 1993, p. 165: "Con che cosa concorda questo ὁμολογεῖν? Ce lo dice Eraclito stesso con le parole: τοῦ λόγου ἀκούσαντας [...]. Con che cos'altro se non con il λόγος stesso? Può esserci ὁμολογία più originaria di quella con il λόγος stesso?"; *idem*, 2000, pp. 215 ss.

831 Cfr. Held, 1970, p. 175: "Das schließt allerdings nicht aus, daß Heraklit zugleich, wie er es offenbar auch bei anderen Wörtern tut, einen etymologischen Hintersinn mithört, d. h. in diesem Fall ὁμο-λογία, die Übereinkunft mit dem Logos [...]. Damit wird zugleich klar, daß ὁμολογεῖν an dieser Stelle zunächst in der Bedeutung gelesen werden muss, die das Wort auch im außerphilosophischen Sprachgebrauch der Zeit hat [...]".

832 Cfr. ad esempio Kirk, ³1970, p. 65: "to agree"; Marcovich, 1978, p. 76: "concordare"; Kahn, 1979, p. 130: "to agree <and say>"; Hammer, 1991, p. 188: "übereinstimmen". Diversamente DK: "dem Sinne gemäß zu sagen"; Diano-Serra, ⁴1993, p. 9: "dire con esso [con il Discorso]".

833 Cfr. Kirk, ³1970, p. 68: "to be similar to, in tune with, the Logos"; Held, 1970, p. 176: "Die Übereinstimmung der Einsichtigen untereinander ist nichts anderes als ihre gemeinsame Übereinstimmung mit dem Logos [...]. Eine Übereinstimmung [...] ist immer Übereinstimmung *in* etwas [...]. Das Wort ὁμολογεῖν enthält den Hinweis, daß dieses Worin der Übereinkunft der Logos ist, was der Aussage in Fragment 2 entspricht, der Logos sei das 'Gemeinsame'" (corsivo dell'autore); Kraus, 1987, p. 116: "allerwörtlichst 'eins sein im oder mit dem λόγος'"; Hammer, 1991, pp. 113 s.

sia all'ἓν πάντα εἶναι, occorre intendere il λόγος come modello di unità dei distinti. In secondo luogo, "concordare" offusca anche il richiamo del preverbo ὁμο- all'ἕν[834]. È probabile infatti che, in questo composto, Eraclito intenda ὅμοιος come "identico", "medesimo", perché "dire la medesima cosa" significa dire una cosa sola[835], e non molte cose diverse tra loro; condizione che naturalmente non si verifica intendendo ὅμοιος come "simile" e ὁμολογεῖν come "concordare". Pertanto, quando diversi parlanti "dicono la medesima cosa", essi già realizzano quell'unità (ἕν) dei distinti (πάντα), che è affermata subito dopo nella subordinata infinitiva.

Nel contesto del frammento, ὁμολογεῖν esprime la realizzazione della modalità della conoscenza indicata con σοφόν. Come sempre in Eraclito, σοφίη / σοφόν indicano il sapere unificante[836], e dunque opposto alla πολυμαθίη[837]. Nel caso, molto probabile, in cui i frr. 2 e 50 vadano intesi in stretto sodalizio, σοφόν e ὁμολογεῖν rappresenterebbero l'alternativa alla presunta intelligenza individuale (ἰδίαν φρόνησιν), e ὁμολογεῖν potrebbe addirittura costituire una variante dello ξυνὸς λόγος del fr. 2[838]. Nel verbo composto, infatti, ὅμοιος, "identico", realizza la condizione di unità e validità universale espressa da ξυνός, mentre λέγειν sta ovviamente per λόγος.

> ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός [...] ἀλλοιοῦται δὲ ὅκωσπερ <πῦρ>, ὁπόταν συμμιγῇ θυώμασιν, ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἑκάστου.
> Il dio (è) giorno notte, inverno estate, guerra pace, sazietà fame [...] si trasforma come <il fuoco>, qualora sia commisto agli incensi, prende nomi secondo l'aroma di ciascuno.
> (Fr. 67)

È già stato considerato come, in questo frammento, il paragone tra θεός e πῦρ sia rilevante per la teoria delle reti di significazione eraclitee[839]. Entrambe le

834 A proposito di ὁμολογεῖν, cfr. Kirk, ³1970, p. 68: "the reader or hearer should be expected to understand its specialized meaning here, with emphasis on the two component words as well as on the whole".

835 La concezione secondo cui l'identità è anche unicità appare centrale nel pensiero eracliteo: cfr. ad esempio Heraclit. frr. 59: μία ἐστὶ καὶ ἡ αὐτή; 60: μία καὶ ὡυτή.

836 Diversamente Kirk, ³1970, p. 71 ("a pragmatical necessity for men"); Marcovich, 1978, p. 78 ("è logicamente necessario").

837 Sull'opposizione σοφίη *vs* πολυμαθίη cfr. cap. 6.2, p. 240.

838 Cfr. Mourelatos, 1965, p. 265, a proposito del fr. 114: "ξυνῶς λέγω [...] must be very close to Heraclitus' ὁμολογέω [...]", sebbene con l'interpretazione delle due espressioni differisca da quella qui proposta.

immagini appartengono alla rete in cui è incluso anche λόγος, ed illustrano il modello dell'unità articolata. Nel fr. 67, θεός illustra l'unità dei distinti fenomenici (caratteristica 1), esemplificata nelle coppie di opposti; anche in questo caso (cfr. fr. 50), la copula, qui sottintesa, tra soggetto e nomi del predicato sintetizza la *conversio* (caratteristica 2) tra l'uno e gli altri, ossia tra l'unità e la pluralità dei distinti fenomenici. Dal canto suo, πῦρ si presta a rappresentare il movimento dall'uno ai molti[840], giacché è a partire dal fuoco che si producono numerosi e diversi θυώματα: pertanto, ἐξ ἑνὸς πάντα (fr. 10). A livello contenutistico, il frammento appare diviso in due metà[841]. La prima, costituita dalla proposizione principale, appare oscura e disancorata dall'esperienza quotidiana; la seconda, che sviluppa una similitudine, risulta invece chiaramente comprensibile. La funzione della similitudine è appunto di offrire una chiave per comprendere il paradosso del θεός attraverso il rimando ad un'esperienza ben nota, quella del fuoco e della combustione degli incensi[842]. In virtù di ὅκωσπερ[843], le insolite proprietà manifestate dal θεός, ossia l'unità dei distinti e la convertibilità tra ἕν e πάντα, vanno intese come appannaggio anche del πῦρ, che altrimenti perderebbe la sua funzione esplicativa proprio laddove ce n'è più bisogno. Oltre a presentare le caratteristiche dell'unità articolata numero 1 e 2, θεός e πῦρ sono descritti come principi autopoietici, secondo la caratteristica 3, come attesta la diatesi media in ἀλλοιοῦται, e forse anche ὀνομάζεται. Pertanto, ai fini della comprensione del mondo fisico, nelle sue disparate manifestazioni, come unità articolata, il frammento assume un'importanza fondamentale.

Anche questa volta, nel mezzo di una spiegazione circa fenomeni non linguistici, Eraclito introduce un riferimento al linguaggio, cioè il verbo ὀνομάζεται. Per l'esattezza, ὀνομάζεται occorre quando l'unità del fuoco si dispiega in una pluralità di aromi, ossia in concomitanza con il movimento ἐξ ἑνὸς πάντα. Dal punto di vista interpretativo adottato in questo lavoro, il fat-

839 Cfr. cap. 2.1, p. 36.

840 Per la possibilità di individuare il movimento contrario nel fr. 7 (εἰ πάντα τὰ ὄντα καπνὸς γένοιτο, ῥῖνες ἂν διαγνοῖεν) cfr. cap. 4.2 *s.v.* πῦρ, p. 115.

841 Dello stesso fenomeno si è occupato, a livello stilistico, Kahn, 1979, pp. 276 s.

842 Decisamente aristotelica è l'interpretazione di θεός o di πῦρ come una sorta di ὑποκείμενον che subisce le trasformazioni come πάθη: di questo avviso è ad esempio Marcovich, 1978, p. 290: "Il Dio-Fuoco è l'essenza sottostante a tutte le cose, che soggiace a cambiamenti qualitativi"; *contra* Diano-Serra, ^{4}1993, pp. 143 s.

843 Benché l'avverbio, naturalmente, non vada preso *stricto sensu* come un segno logico di uguaglianza tra due membri.

to è rilevante: gli ὀνόματα rappresentano, sul piano linguistico, i distinti fenomenici nella loro pluralità irrelata, ed ὀνομάζειν esprime appunto la forza della divisione (cfr. es. διαφέρειν). Nel sistema articolatorio, ὀνόματα e ὀνομάζειν si oppongono rispettivamente a λόγος, l'unità articolata, e a λέγειν, la forza di coesione (cfr. es. συμφέρειν). Per sottolineare il riferimento agli ὀνόματα, nonché il passaggio dall'unità alla pluralità, si è proposto qui di tradurre ὀνομάζεται come "prende ὀνόματα" ovvero "prende nomi"[844]. Il sintagma καθ' ἡδονὴν ἑκάστου spiega in che modo tale azione avvenga, ed il pronome ἕκαστος si presta a rimarcare il particolarismo insito nell'ὀνομάζειν.

In sintesi, il modello articolatorio ἕν : πάντα = λόγος : ὀνόματα è sotteso anche al fr. 67, nella variante θεός : coppie di opposti = (λέγειν) : ὀνομάζειν, ovvero πῦρ : θυώματα = (λέγειν) : ὀνομάζειν.

Secondo alcuni interpreti, la similitudine ἀλλοιοῦται [...] ὅκωσπερ [...] ὀνομάζεται sarebbe di nuovo indice della confusione eraclitea tra linguaggio e realtà[845]. Ma è vero il contrario: infatti, una similitudine è sempre, per sua natura, tra due oggetti riconosciuti come distinti. Piuttosto, le due sfere del linguaggio e del mondo sono consapevolmente accostate in virtù della loro analogia strutturale e funzionale, individuata nel modello articolatorio.

> ὧι μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι λόγωι [...] τούτωι διαφέρονται, καὶ οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται.
> Nel discorso, col quale soprattutto e in continuazione hanno a che fare [...] in questo divergono, e le cose nelle quali si imbattono ogni giorno, queste appaiono loro estranee.
> (Fr. 72)

Un'eco del frammento si trova verosimilmente nel fr. 17[846]. Ma, se il contenuto è sostanzialmente eracliteo, sulla genuinità degli *ipsissima verba* si nutrono forti dubbi[847]. In particolare, l'occorrenza di λόγος è incerta, giacché λόγωι potrebbe costituire, insieme dunque a τῶι τὰ ὅλα διοικοῦντι, una spiegazione della

844 Cfr. fr. 31, μετρέεται, "assume μέτρα".

845 Cfr. Kirk, ³1970, p. 198: "Most critics have interpreted ἀλλοιοῦται in the light of ὀνομάζεται, as though the change consisted in a change of name. This supposition may be justified in view of Heraklitus' attitude to names, which is (judging from frr. 32, 48) that they represent something real [...]". Ad argomenti molto simili ricorre anche Diano-Serra, ⁴1993, pp. 142 s.

846 Heraclit. fr. 17: οὐ γὰρ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοί, ὁκόσοι ἐγκυρεῦσιν, οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν, ἑωυτοῖσι δὲ δοκέουσι.

fonte Marco Aurelio[848]. Tuttavia, neanche mancano delle buone ragioni per ammettere la genuinità di λόγωι. Innanzitutto vi è il confronto con la prima sezione del fr. 1[849], che prova come il motivo della massiccia esperienza umana con il λόγος, e tuttavia della sua diffusa incomprensione, sia genuinamente eracliteo[850]. Inoltre, la connotazione linguistica del verbo ὁμιλέω è già attestata all'epoca di Eraclito[851]: il significato di base "avere a che fare con qcn." è spesso, in realtà, un "avere *verbalmente* a che fare con qcn.", e questo rende l'occorrenza del "discorso" ancora più plausibile.

Anche la traduzione del frammento solleva delle difficoltà[852]. In primo luogo, non è chiaro perché gli interpreti qui traducano frequentemente διαφέρω τινί come "differire da qcs."[853]: in genere, διαφέρω τινί vuol dire infatti "differire *in* qcs."; mentre "differire *da* qcs." si esprime con διαφέρω τινός[854]. In secondo luogo vi è la resa di λόγος. Come si è osservato, alcuni interpreti propongono significati insostenibili dal punto di vista della storia semantica della parola[855]. Altri, scorgendo un uso di λόγος come *nomen rei actae*, identificano il contenuto del discorso con la struttura logica soggiacente al mondo, il che rappresenta un espediente più raffinato per intendere comunque, di fatto, il λόγος come una sorta di *Weltgesetz*. Il problema è stato già affrontato a

847 Kahn, 1979, p. 104 è assai scettico sull'intera serie dei frr. 71–73, tramandati unitamente da Marco Aurelio: "[...] there is no clear trace of literal quotation and hence no basis for detailed commentary. [...] Marcus Aurelius is citing from memory, and since his memory is not very accurate there is no way to tell whether he is preserving a genuine fragment or simply developing his own recollection [...]". Questo pessimismo tuttavia non viene sufficientemente giustificato, e pertanto appare eccessivo.

848 Così ad esempio Verdenius, 1966, p. 91, nota 36; West, 1993, p. 175: "λόγος τὰ ὅλα διοικῶν è una frase indivisibile e, senza ombra di dubbio, stoica", cfr. *ibidem*, nota 38; Marcovich, 1978, p. 15; etc.

849 Heraclit. fr. 1: τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον [...].

850 Così ad esempio Diano-Serra, [4]1993, p. 109. Un ulteriore argomento si trova in Hammer, 1991, p. 85, nota 57: "Dem ἀξύνετοι in B1 (B34) scheint hier in B72 das τούτωι διαφέρονται zu entsprechen".

851 Cfr. LSJ *s.v.* III: "hold converse with, be acquainted with, associated with", con relativi esempi: Hdt. III, 130; A. *Pers.* 753.

852 Cfr. cap. 2.3, p. 52.

853 Cfr. ad esempio DK: "mit dem entzweien sie sich"; Marcovich, 1978, p. 15: "sono in disaccordo con"; Kahn, 1979, p. 31: "they are odd with"; Diano-Serra, [4]1993, p. 7: "da esso discordano"; etc.

854 Cfr. LSJ *s.v.* III, 1.

proposito dei frr. 48 e 50: l'identificazione di linguaggio e realtà riposa su un fraintendimento della cosiddetta "logica antica"[856] e specificamente eraclitea, considerata incapace di distinguere tra linguaggio e realtà.

Il fr. 72 mostra come i due referenti, il λόγος "soggettivo" ed il λόγος "intersoggettivo", corrispondano ad un unico significato. Infatti, il discorso con cui gli uomini hanno continuamente a che fare è discorso "intersoggettivo" (*langue*), ma al contempo essi differiscono nel discorso "soggettivo" (*parole*). Se il significato non fosse unico, fallirebbe il paradosso dell'affermazione eraclitea: nonostante la loro ininterrotta (διηνεκῶς) frequentazione, o frequentazione verbale (ὁμιλέω), con il discorso, è proprio nel discorso che gli uomini sono diversi. Differire nel λόγος (διαφέρω τινί) è il contrario di ὁμολογεῖν, "dire lo stesso", e pertanto equivale a non riconoscere che ἓν πάντα εἶναι (fr. 50). In questo senso, chi differisce nel λόγος non λέγει ξὺν νόωι, ossia basandosi sullo ξυνὸν πάντων (fr. 114), né riconosce lo ξυνὸς λόγος, bensì persevera nella propria ἰδία φρόνησις (fr. 2). Egli conduce un λόγος, ma da ἀξύνετος, cioè senza istituire o riconoscere i collegamenti. Il suo discorso, pertanto, non rivela σοφίη, non comprende l'unità latente di tutte le cose, ma tutt'al più πολυμαθίη, nozione superficiale di tante cose viste come irrelate.

Il parallelismo su cui è costruito il frammento suggerisce che il senso della prima parte (ὧι μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι λόγωι [...] τούτωι διαφέρονται) sia soltanto riformulato nella seconda (οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται), senza che tra le due vi siano sostanziali differenze contenutistiche. Considerando il fr. 72 in base al modello dell'unità articolata, risulta che il parallelismo tra la prima e la seconda parte si basa sulle due forze uguali e contrarie costituenti la *conversio*. Infatti, si ha nel primo membro ὧι μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι λόγωι = congiunzione, τούτωι διαφέρονται = disgiunzione; nel secondo membro οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι = congiunzione, ταῦτα αὐτοῖς

855 Cfr. cap. 5.1, pp. 158 s., tabella delle traduzioni di λόγος: DK "Sinn"; Busse "Weltgesetz"; Lami "ragione"; Reale "ragione"; etc. Cfr. invece Held, 1970, p. 194: "Das erlaubt Heraklit, in den Fragmenten 72 und 87 den Wortgebrauch seiner Zeit aufzunehmen, in dem 'logos' u. a. auch 'Wort, Rede, Erzählung' u. ä. als Weisen sprachlicher Darlegung bezeichnen kann. Indem Heraklit in der für ihn charakteristischen doppelbödigen Ausdrucksweise (vgl. ὁμολογεῖν) 'logos' zugleich im Sinne der geläufigen Verwendung des Wortes und verstecktermaßen im betonten Sinne versteht, kann er unter der Oberfläche trivial klingender Aussagen über Situationen menschlichen Umgangs mit der Sprache die Beziehung des Menschen zu dem in dieser Sprache sich darlegenden Verhältnisvollzug enthüllen".

856 Secondo la formulazione contenuta nel titolo di Calogero, 1967.

ξένα φαίνεται = disgiunzione. È necessario dedicare particolare attenzione al primo membro. Certamente λόγος compare in concomitanza con il moto di congiunzione, e dunque esprime, ancora una volta, un'azione sintetica, coerente con la *Grundbedeutung* di λέγειν come "raccogliere insieme". Infatti, il contesto in cui λόγος è inserito allude alle idee di contatto e convergenza: non solo per via del verbo ὁμιλέω, ma anche per l'avverbio διηνεκῶς. Per inciso, si nota che, se l'intuizione di Verdenius è fondata[857], allora va ammesso un gioco di parole tra διηνεκῶς e διαφέρονται[858]: l'avverbio, pur significando continuità, alluderebbe alla discontinuità; l'effetto desiderato sarebbe proprio quello di evidenziare l'intrinseca complementarità tra il moto di unione e quello di separazione. Inoltre, λόγος è presentato come polo opposto di διαφέρω. In effetti, questo verbo è sempre usato da Eraclito per descrivere il moto disgiuntivo o ἐξ ἑνὸς πάντα, e compare sistematicamente in coppia con vocaboli esprimenti il moto uguale e contrario, quello congiuntivo o ἐκ πάντων ἕν[859]: lo stesso schema appare riproposto dunque nel fr. 72, confermando il valore sintetico di λόγος.

> οὐ δεῖ ὥσπερ καθεύδοντας ποιεῖν καὶ λέγειν.
> Non bisogna agire e dire come i dormienti. (Fr. 73)

La fonte (M. Ant. IV, 46) cita il fr. 73 subito dopo il 72. Se le due sentenze erano contigue anche nello scritto eracliteo, i frammenti costituivano un chiasmo che di nuovo incrocia i due analoghi, ossia il piano del linguaggio e quello della realtà. Infatti si otterrebbe: fr. 72, ὧι μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι λόγωι τούτωι διαφέρονται = piano del linguaggio, καὶ οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται = piano della realtà; e viceversa, fr. 73, ποιεῖν = piano della realtà, λέγειν = piano del linguaggio. Tuttavia, i frammenti non offrono prove sufficienti a suffragare questa ipotesi.

La metafora dei dormienti ricorre anche nei frr. 1, [...] ὅκωσπερ ὁκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται, e 75, καθεύδοντας ἐργάτας εἶναι καὶ συνεργοὺς τῶν ἐν

857 Verdenius, 1966, p. 96; così anche Schirren, 1998, p. 170.

858 Il gioco di parole implicito ha luogo per via della assonanza tra l'avverbio διηνεκῶς ed entrambe le forme dell'aoristo di διαφέρω, διήνεγκα (ion. διήνεικα, aor. 1) e διήνεγκον (aor. 2); cfr. cap. 2.2, p. 43.

859 Cfr. frr. 8 ἀντίξουν *vs* συμφέρον, διαφερόντων *vs* ἁρμονίαν; 10 ὅλα *vs* οὐχ ὅλα, συμφερόμενον *vs* διαφερόμενον, συνᾶιδον *vs* διᾶιδον, ἐκ πάντων ἕν *vs* ἐξ ἑνὸς πάντα; 51 διαφερόμενον *vs* ὁμολογέει (ovvero ξυμφέρει).

τῶι κόσμωι γινομένων[860]. Il fr. 1 informa con chiarezza che tutti i fenomeni avvengono conformemente al λόγος (γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε): pertanto anche i dormienti del fr. 75, cooperando al κόσμος[861], concorrono inevitabilmente al procedere κατὰ τὸν λόγον degli eventi. Si potrebbe obiettare a questo punto che al rapporto dei dormienti con il λόγος soggiace una contraddizione: infatti se i dormienti, pur se a loro insaputa, concorrono al divenire del mondo κατὰ τὸν λόγον (cfr. fr. 1), come mai secondo il fr. 73 il loro ποιεῖν καὶ λέγειν non è da imitare?

Nel λόγος del fr. 1 (sia esso lo specifico discorso dello scritto eracliteo oppure il discorso in generale), Eraclito riconosce un funzionamento analogo a quello del mondo fisico. Tuttavia, dal punto di vista della conoscenza recata, i λόγοι degli uomini non si equivalgono tutti (cfr. frr. 39, 108), ed anche il fr. 72 sostiene che gli uomini differiscono *nel* λόγος: il referente coincide dunque, in questi casi, con i vari "discorsi soggettivi". A fare la differenza tra i discorsi soggettivi è la loro capacità o incapacità di ὁμολογεῖν, "dire lo stesso" del λόγος in generale, ossia di evidenziare l'unità di tutti i distinti fenomenici (ἓν πάντα εἶναι, fr. 50)[862]. Per Eraclito il "dire", λέγειν, è di per sé sempre un 'raccogliere insieme' ἔπεα e ὀνόματα; tuttavia, tale azione sintetica passa di solito inosservata, e i più, ossia i dormienti, non ne hanno coscienza. Ciò è suggerito sin dal fr. 1, in cui ricorre sia la definizione degli uomini come ἀξύνετοι, "incapaci di istituire o riconoscere i collegamenti", sia, appunto, la tematica dei dormienti. Analogamente, secondo il fr. 89 (τοῖς ἐγρηγορόσιν ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι), per gli svegli vi è un solo κόσμος, comune a tutti: se ne deduce che per i dormienti non vale altrettanto. E infatti, i πολλοί del fr. 2 vivono ciascuno in una visione privata, senza riconoscere lo ξυνὸς λόγος. Con i καθεύδοντες dei frr. 73 e 75, i πολλοί dei frr. 2, 29 e 104, e gli ἀξύνετοι dei frr. 1 e 34 si intendono sempre gli stessi, e cioè coloro che, pur avendovi in continuazione (verbalmente) a che fare (fr. 72), non comprendono il λόγος come

860 Diverso è il caso del fr. 88, dove il dormiente non sembra assumere uno specifico valore metaforico: ταὐτό τ' ἔνι ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ [τὸ] ἐγρηγορὸς καὶ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα.

861 Il riferimento ai γινόμενα (anche alla luce del fr. 1) non presuppone necessariamente un significato già tecnicizzato di κόσμος, che ad ogni modo indica un ordinamento o un assetto generale della realtà; cfr. cap. 1.2 *s.v.* κόσμος, pp. 20 s.

862 Come si considera più approfonditamente nel cap. 6.2, pp. 242 ss., il λόγος di Eraclito intende mettere in risalto quanto più possibile l'unità latente nella pluralità dei fenomeni; tuttavia, la maggior parte dei λόγοι non assolve a questo compito.

raccolta dei distinti in unità, né di conseguenza scorgono l'unità del κόσμος, ossia l'assetto generale e comune a tutti.

In base a questa interpretazione, il fr. 73 risulta tematicamente affine al 72: esortando a non agire né a parlare come i dormienti, anch'esso rappresenta un monito a non differire *nel* λόγος, e ad aprire piuttosto gli occhi sull'unità che soggiace alla multiforme apparenza del reale[863].

> βλὰξ ἄνθρωπος ἐπὶ παντὶ λόγωι ἐπτοῆσθαι φιλεῖ.
> L'uomo stolto è solito lasciarsi impressionare ad ogni discorso. (Fr. 87)

Insieme a quelle dei frr. 39 e 108, anche questa occorrenza di λόγος rientra tra gli usi tradizionali della parola: il discorso è dato come un fatto accidentale e mutevole, come è tipico di ogni atto di *parole*.

Nonostante questo, il senso della sentenza non risulta del tutto chiaro. È probabile che con l'"uomo stolto" Eraclito intenda designare un tipico rappresentante di quella categoria altrove chiamata dei καθεύδοντες, dei πολλοί o degli ἀξύνετοι. Il verbo πτοέω vuol dire sia "terrorizzare", sia più in generale "suscitare violente emozioni". Dato che il contesto offerto dal frammento è scarso, è più cauto optare per la seconda accezione, appunto perché alquanto generica, piuttosto che per la prima, che invece è più interpretante e dunque, in questo caso, più arbitraria. Il verbo φιλέω avalla questa soluzione, giacché esso, laddove nell'uso postomerico regga un infinito, indica di norma la consuetudine a fare qualcosa per (o almeno con) piacere[864]. Tale sentimento di amenità sottinteso in φιλέω risulta più adatto allo stato d'animo indeterminato espresso da πτοέω come "suscitare violente emozioni" (stato d'animo che può coincidere ad esempio con passione, stupore, meraviglia etc.), piuttosto che a quello del terrore. Il sentimento di tipo più ordinario è tanto più plausibile dal momento che a provarlo è appunto il βλὰξ ἄνθρωπος, da cui Eraclito non si aspetta molto. Buona è l'intuizione di Marcovich, secondo cui "il detto rispecchierebbe [...] la reazione del pubblico a qualche *insegnamento radicale* di Eraclito [...]"[865]: accoglierla significa tuttavia rivisitare le idee correnti circa la ricezione di Eraclito da parte dei suoi contemporanei[866].

863 Tale affinità tematica potrebbe costituire un indizio dell'effettiva vicinanza dei due frammenti nell'originale eracliteo.

864 Cfr. LSJ *s.v.* II.

865 Cfr. Marcovich, 1978, pp. 386, corsivo dell'autore.

866 Cfr. Introduzione, *Forma e ricezione dello scritto eracliteo.*

Tutti i traduttori rendono λόγος attingendo all'area semantica del linguaggio: in questo caso, dunque, la linguisticità del λόγος non è messa in discussione. Ciò nonostante occorre fare dei distinguo. Infatti, numerosi interpreti[867] ammettono, o almeno non escludono, la traduzione di λόγος con "parola". Ma in Eraclito, la singola 'parola' è espressa da ὄνομα o ἔπος, mentre λόγος significa sempre il "discorso", ossia, in linea con la *Grundbedeutung* di λέγειν, una raccolta o un raggruppamento coerente di ὀνόματα o ἔπεα. Tradurre λόγος con "parola" equivale quindi ad offuscare completamente la specificità della riflessione linguistica eraclitea (cfr. fr. 32).

ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.
Il Signore il cui oracolo è a Delfi non dice né nasconde, ma dà dei segni. (Fr. 93)

"Il verbo λέγειν è qui inequivocabilmente usato come contrario di κρύπτειν ed indica perciò [...] il 'disvelare'. La nostra interpretazione del significato fondamentale del verbo λέγειν, nel senso di 'raccogliere' e 'riunire', trova qui una chiara conferma: pensato grecamente, 'riunire' significa lasciar manifestare l'unità [...]"[868]. Con le parole di Heidegger, l'interpretazione dell'occorrenza di λέγειν in base al modello dell'unità articolata può dirsi già conclusa; se si pensa, in special modo, agli usi di λόγος e ὁμολογεῖν nel fr. 50, la sua posizione risulta ancor più convincente. Restano tuttavia alcune osservazioni di carattere più generale sul frammento; data la sua oscurità, la prudenza consiglia di limitarsi a delle ipotesi.

I maggiori interpreti concordano nell'intendere il fr. 93 come un riferimento di Eraclito allo stile oscuro ed oracolare del proprio scritto[869]. Si può notare che a ciò è funzionale anche il verbo σημαίνειν, perché, nel pensiero greco arcaico, le modalità di comunicazione espresse da σημαίνειν e da λέγειν appaiono in genere ben distinte[870]. In particolare, la comunicazione espressa da σημαίνειν, a differenza di quella indicata da λέγειν, implica spesso la neces-

867 Cfr. tabella cap. 5.1, pp. 158 s.: Burnet, Diels, Walzer, DK, Burckhardt, Kirk, Snell, Marcovich, Held, Kurtz, Kahn, Diano-Serra.

868 Heidegger, 1993, p. 117, che seguita: "Per questo motivo in Parmenide, l'altro pensatore iniziale, troviamo il termine νοεῖν – il prestare ascolto all'uno – insieme al termine λέγειν". Cfr. ivi, p. 118: "il termine λόγος [...] per [Eraclito] non significa 'dottrina', 'discorso' o 'senso', bensì la 'riunificazione' [...]. Λόγος – ἁρμονία – φύσις – κόσμος dicono la stessa cosa".

869 Cfr. Calabi, 1977–78. Un compendio sulle principali caratteristiche dello stile oracolare si trova ad esempio in Catenacci, 2001, pp. 165 ss.

sità di uno speciale apporto ermeneutico da parte del ricevente. Il messaggio del σημαίνειν è per lo più non completamente esplicitato, mentre quello del λέγειν, almeno nelle intenzioni dell'emittente, è piano e immediatamente comprensibile. È evidente che questa differenza è attiva nel fr. 93, dove si nega apertamente la modalità del λέγειν al linguaggio oracolare, e dunque a quello eracliteo, attribuendogli invece quella del σημαίνειν.

Se si intende il fr. 93 come riferito allo scritto eracliteo, non vi è alcun motivo per non interpretare allo stesso modo anche il fr. 92[871]. Infatti, il contenuto dei due frammenti è molto affine, specialmente per il riferimento alle due profetesse, la Sibilla[872] e la Pizia. La modalità della loro profezia è paragonabile a quella dei profeti dell'Antico Testamento: una volta colta dalla *μανία* (μαινομένωι στόματι; cfr. Pl. *Phdr*. 244a–c) la profetessa diventa un puro strumento, *medium*, e "parla per conto" (προφήτης, προφητεύειν) della divinità che la possiede[873]. Eraclito starebbe dunque affermando l'autorità del proprio λόγος nel modo tipico della sua epoca, ossia rivendicando per sé un'ispirazione divina[874]. Questa segna la differenza qualitativa tra il λόγος di Eraclito ed i λόγοι degli altri, come quelli dei molto biasimati Omero, Esiodo, Archiloco,

870 La differenza risiede principalmente nel fatto che σημαίνειν (e σῆμα) può indicare sia la comunicazione verbale che quella non verbale, mentre λέγειν (e λόγος) indica esclusivamente quella verbale. Ciò emerge con grande chiarezza, ad esempio, in molte scene dell'*Agamennone* di Eschilo. Si considerino i vv. 496 ss.: [...] ὡς οὔτ' ἄναυδος οὔτε σοι δαίων φλόγα ὕλης ὀρείας σημανεῖ καπνῶι πυρός· ἀλλ' ἢ τὸ χαίρειν μᾶλλον ἐκβάξει λέγων. Qui sono presentati, in nitida opposizione, un modo di comunicare senza parole e uno con le parole. Cfr. Serra, 1998, p. 194: "il termine σῆμα non è impiegato nel lessico arcaico per indicare l'espressione linguistica in senso strettamente fonologico [...] il campo semantico di σῆμα non implica mai un tipo di comunicazione 'solo' verbale tanto è vero che, quando è la voce a funzionare da σῆμα, ciò viene specificato da opportuno complemento".

871 Σίβυλλα μαινομένωι στόματι ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα φθεγγομένη [...] διὰ τὸν θεόν. Per il dibattito filologico sul frammento, cfr. Marcovich, 1978, p. 281.

872 Il fr. 92 è la fonte più antica a nominare una Sibilla. All'epoca di Eraclito, la profetessa gode già di una fama consolidata. La più antica Sibilla, vissuta a quanto pare nell'VIII sec. a. C., è quella eritrea, che anche in seguito tende ad essere ritenuta quella più credibile (almeno in Oriente; in Occidente tale primato spetta alla Sibilla cumana). L'epiteto deriva dalla città di provenienza, Ἐρυθραί, sita sulla costa ionica a poca distanza da Efeso. L'antichità, la fama e la coerenza geografica autorizzano a supporre che la Sibilla ricordata da Eraclito sia appunto quella eritrea.

873 Forse non è casuale che per l'attività linguistica della Sibilla, che funge da mera "cassa di risonanza" per le parole del dio, Eraclito non adoperi il verbo λέγειν, bensì φθέγγεσθαι, "emettere suoni".

Ecateo, Senofane e Pitagora (o anche i λόγοι del fr. 108, cfr. p. 223). Poiché la conoscenza è propria non tanto dell'uomo, quanto della divinità (cfr. fr. 78), il λόγος ispirato dal dio è il più adatto ad indicare il σοφόν, ossia l'unità di tutte le cose (fr. 50), mentre i λόγοι umani tendono ad esibire tutt'al più una vacua πολυμαθίη.

Ma, se l'ipotesi dell'autoreferenzialità è fondata, dai due frammenti si possono dedurre anche altri indizi circa lo scritto eracliteo, finora non considerati dalla critica. In primo luogo, è possibile che Eraclito alluda alla propria scelta della prosa, niente affatto scontata alla sua epoca. Il fr. 92 parla del linguaggio della Sibilla come di ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα: in effetti, alla prosa mancano non solo le caratteristiche formali ovvero "estetiche" tipiche della poesia (ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα), ma anche la componente edonistica (ἀγέλαστα[875]) che, come efficacemente spiegato da Havelock, contraddistingue invece la comunicazione poetica sia nell'esecuzione sia nella ricezione[876]. Nemmeno un riferimento alla natura ritmica della prosa eraclitea è da escludere, giacché, come è noto, i responsi profetici erano espressi in versi[877].

Per quanto riguarda il fr. 93, una volta scorto in σημαίνειν un riferimento di Eraclito al proprio scritto (cfr. *supra*), diventa lecito cogliere nel verbo un cenno all'uso della scrittura[878]. L'ipotesi del riferimento di σημαίνειν alla scrittura si basa su due dati. Il primo è che "dare σήματα", nei documenti letterari più antichi, significa principalmente dare segni visivi, non uditivi[879]. Il secondo dato riguarda il già ricordato apporto ermeneutico sollecitato dalla moda-

874 Se il λόγος del fr. 50 indica lo scritto eracliteo (come ritengono West, 1993, pp. 176 s. ed altri), anche nell'opposizione ἐμοῦ / λόγου potrebbe celarsi una rivendicazione dell'ispirazione divina, cfr. Kahn, 1979, p. 126.

875 Marcovich, 1978, p. 281 intende l'aggettivo con un valore passivo ("non risibile, cupo"); Kahn, 1979, p. 125 vede in ἀγέλαστα un riferimento all'esperienza profetica come "a form of suffering, a kind of spiritual rape". Ciò è ammissibile, giacché la possessione divina soggioga la volontà umana e non cerca il consenso del profeta.

876 Cfr. Havelock, 1973, cap. IX ("Psicologia dell'esecuzione poetica"), pp. 119 ss. Anche in Diano-Serra, ^{4}1993, p. 190 il fr. 92 è inteso come un riferimento alla prosa.

877 Per le qualità ritmiche della prosa eraclitea cfr. Deichgräber, 1962. Sull'importanza del verso per i responsi oracolari, cfr. ad esempio Rosenberger, 2001, pp. 172–175.

878 Questo sarebbe compatibile con la spiccata coscienza del mezzo scrittorio, già osservata in Eraclito in sede di analisi del fr. 48.

879 Cfr. Serra, 1998, p. 196, ed esempi ivi citati per σῆμα e per σημαίνειν: Hom. *Il.* II, 805 e 814; X, 58; XI, 166; XVII, 250; XXII, 30; XXIII, 45, 455 e 843; *Od.* I, 291; II, 222; VIII, 195; Hes. *Th.* 500.

lità espressiva del σημαίνειν: infatti, la comunicazione *in absentia* richiede in genere uno sforzo interpretativo superiore a quella *in praesentia*[880], e la scrittura, specie in una società non maturamente alfabetizzata come quella di Eraclito, non fa certo eccezione. È possibile, dunque, che con σημαίνειν Eraclito alluda alla scrittura come modalità di comunicazione *a)* affidata a σήματα, ossia a segni visivi e *b) in absentia*, e dunque bisognosa di uno speciale apporto ermeneutico da parte del ricevente.

È legittimo chiedersi *che cosa* il dio, e quindi Eraclito nel suo discorso, non dica né nasconda, ma "accenni". Accogliendo l'ipotesi del riferimento allo scritto eracliteo, è probabile che l'oggetto del σημαίνειν coincida con il λόγος stesso[881]. Con l'ammissione di non "dire" (λέγειν) il "discorso" (λόγος), Eraclito avverte che la materia del suo insegnamento, ossia il λόγος nella sua qualità di unità articolata (e dunque di strumento euristico per la comprensione del mondo fisico), non è del tutto esplicitata dal λόγος appositamente composto per illustrarlo, quello del suo scritto: dunque, tra il λόγος-forma, che coincide con lo scritto di Eraclito, ed il λόγος-contenuto, che ne è l'oggetto di insegnamento, non va scorta alcuna insanabile frattura, giacché il primo si propone di rappresentare la struttura ed il funzionamento del secondo[882]. Eraclito dunque "dà segni", ma non "dice" il λόγος: anche in questo caso, con λέγειν si intende il 'dire' come operazione di raggruppamento. Dunque, il compito di "raccogliere insieme" i segni sparsi dal sapiente nel suo discorso, al fine di comprenderlo, spetta al lettore. Comunicando nella modalità del σημαίνειν, il discorso eracliteo sollecita alla raccolta in unità di distinti apparentemente irrelati, e con questo esercizio promuove la conquista della σοφίη. Esso rappresenta un'esperienza viva e una messa in pratica dello ξὺν νόωι λέγειν (fr. 114) e dell'ὁμολογεῖν (fr. 50), e mira a far riconoscere l'unità di tutte le cose attraverso l'operazione del "dire" come "raccogliere insieme". Ciò comporta che la

880 Si pensi, ad esempio, alla tecnologia di comunicazione consistente nei segnali di fuoco e di fumo, che, come comunicazione *in absentia*, richiede un'accorta interpretazione. Cfr. di nuovo A. *A*. 281 ss., dove Clitennestra è pensata nell'errore quando senza esitazioni traduce il brillare delle fiaccole con la caduta di Troia ("Ηφαιστος, Ἴδης λαμπρὸν ἐκπέμπων σέλας [...]): qui il verbo tecnico della comunicazione per mezzo del fuoco è appunto σημαίνειν. Sulla teoria della comunicazione sottesa al passo cfr. Goldhill, 1986, pp. 4 e 9 s.

881 Marcovich, 1978, pp. 34 s. ammette per il fr. 93 un'"allusione al λόγος", nel senso che il responso oracolare sarebbe una metafora del λόγος oggetto dell'insegnamento di Eraclito; tuttavia, per lo studioso, questo esclude il riferimento allo specifico λόγος dello scritto eracliteo.

882 Cfr. cap. 6.2, pp. 242 ss.

comunicazione eraclitea non avviene nella modalità del σημαίνειν per ragioni puramente stilistiche o formali, come sembrano intendere numerosi interpreti, ma per ragioni intrinseche, ossia funzionali al contenuto sapienziale dello scritto.

Dunque, per quanto gli uomini facciano esperienza del discorso (di quello in generale, e di quello eracliteo in particolare), che quindi non è affatto "nascosto", esso resta inevidente per i πολλοί: per comprenderlo adeguatamente, infatti, è necessario non solo un attento ascolto (ἀκούω, frr. 1; 50), ma anche un'appropriata interpretazione, come per i responsi dell'oracolo. Se l'oggetto, sottinteso o perlomeno alluso, dei verbi del fr. 93 è λόγος, vi è un doppio livello di lettura per λέγει: a livello superficiale, esso è l'antitesi di κρύπτει, nel senso di 'dire (apertamente) *vs* nascondere'; a livello profondo, è il verbo proprio del λόγος, e dunque va compreso in base alla sua *Grundbedeutung*.

> ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον.
> Di quanti ho ascoltato i discorsi, nessuno arriva al punto di ritenere che quanto è saggio è diverso da tutte le cose. (Fr. 108)

Tutti i traduttori attingono all'area semantica del linguaggio per rendere l'occorrenza di λόγος. Questo tuttavia, come osservato a proposito dei frr. 32 (λέγειν) e 87 (λόγος), non mette al riparo da equivoci: di frequente è ammesso il significato di 'parola'[883], il che offusca la specificità della riflessione linguistica di Eraclito.

Posto dunque che λόγους vale "discorsi", occorre soffermarsi sul referente. Il plurale indica che deve trattarsi di λόγοι "soggettivi", poiché il λόγος "intersoggettivo", ossia comune a tutti gli uomini, è unico. Secondo un'opinione diffusa e non inverosimile, questi λόγοι vanno identificati non solo con le "dottrine" o gli "insegnamenti" dei Milesi, di Senofane e di Pitagora, ma anche con quelli dei poeti, come Omero, Esiodo ed Archiloco[884].

---

883 Cfr. tabella cap. 5.1, pp. 158 s. Cfr. Kirk, ^{3}1970, p. 398: "Here λόγους is more likely to mean 'accounts' (almost 'theories') than 'words', *though the distinction is not a large one*" (corsivo mio). Cfr. Bartling, 1985, p. 76 (già citato a proposito del fr. 32).

884 Così ad esempio Reinhardt, ^{4}1985, p. 205; Marcovich, 1978, p. 307; Kirk, ^{3}1970, p. 398. Forse si può ricondurre al fr. 108 la testimonianza di D. L. IX, 12 (= DK 22 A 1 [12]), secondo cui Eraclito taceva affinché gli altri ciarlassero (ἵν' ὑμεῖς λαλῆτε).

Un altro interrogativo riguarda il genitivo *πάντων*, che può valere sia come maschile ("tutti gli uomini"), sia come neutro ("tutte le cose")[885]. Benché Kahn abbia ragione, in generale, nel sottolineare l'intenzionalità dell'ambiguità del linguaggio eracliteo[886], dal confronto con i frr. 41 e 50, dove le occorrenze in caso diretto mostrano che il genere di *πᾶς, πᾶσα, πᾶν* è neutro, emerge con sufficiente chiarezza che in questo caso la *σοφίη* ha a che fare con i *πάντα*, non con i *πάντες*[887]: il che, tra l'altro, soddisfa meglio la condizione di generalità posta dal contesto del frammento.

Come osservato da Kirk[888], il *σοφόν* del fr. 108 non è affatto trascendente. All'epoca di Eraclito, il participio perfetto *κεχωρισμένον* è usato non tanto per indicare la separatezza fisica di un oggetto dall'altro, quanto la sua diversa considerazione da parte dell'osservatore[889]. Anche il confronto con altri frammenti eraclitei induce ad escludere la possibilità della trascendenza del *σοφόν*. Nel *corpus*, la fondamentale unità di tutte le cose è ribadita con insistenza e attraverso esempi diversificati; e *σοφίη* indica appunto quel tipo di conoscenza attraverso cui all'uomo è dato di riconoscere tale latente unità. Molto espliciti in proposito sono i frr. 41, secondo cui il *σοφόν* consiste nel riconoscere come tutte le cose siano reciprocamente compenetrate, e 50, dove il *σοφόν* equivale a dire che "tutte le cose sono una". Nei frr. 32, 41 e 50, del *σοφόν* si dice che esso è *ἕν*. Proprio in qualità di comprensione unificante, la *σοφίη* è considerata da Eraclito in stretto rapporto con l'*ἕν* ed il *λόγος*[890], e come opposta invece alla "nozione-di-molte-cose", *πολυμαθίη* (cfr. cap. 6.2, p. 240): ed è per questa ragione che il *σοφόν* è "ben distinto" (*κεχωρισμένον*) rispetto ai *πάντα*[891]. Considerata dunque la concezione eraclitea di *σοφίη* e

885 Queste sono le uniche due ipotesi fondate; cfr. invece Marcovich, 1978, p. 308: "tutte le cose (*o idee*)" (corsivo mio).

886 Cfr. Kahn, 1979, p. 115.

887 Kirk, ³1970, p. 398 formula quattro ipotesi: "(i) wisdom is separated from all men; (ii) wisdom is separated from all things; (iii) the wise is separated from all men; (iv) the wise is separated from all things", per poi screditare le ipotesi (i) e (iii), cfr. ivi, pp. 399 s.

888 Kirk, ³1970, pp. 399 s. *Contra* Reinhardt, ⁴1985, p. 205; Marcovich, 1978, pp. 307 s.; Kahn, 1979, p. 115.

889 Ad esempio Hdt. I, 172,5; III, 20,9; IV, 11,8; V, 61,10; VII, 46,5. (cfr. LSJ *s.v.* *χωρίζω*, II).

890 Cfr. l'analisi dei frr. 32 (*ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα*); 50 (*τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἓν πάντα εἶναι*); 112 (*σοφίη ἀθηλέα λέγειν*).

891 Cfr. Diano-Serra, ⁴1993, p. 170: "'La polemica è contro la *πολυμαθία*' (Diano). Il *πολυμαθής* (ved. frr. 82 [DK 40] e 88 [DK 129]) s'illude che la sapienza sia la somma di sapienze o abilità particolari".

σοφόν, appare inverosimile che il fr. 108 possa improvvisamente affermare l'esistenza di un sapere in qualche misura μετὰ τὰ φυσικά[892]: il che, tra l'altro, sarebbe estraneo al significato originario della parola, quello di "abilità" (cfr. cap. 1.2 *s.v.,* pp. 16 ss.). In realtà, il concetto di una "sapienza trascendente" non si lascia facilmente conciliare con il contesto culturale greco arcaico[893].

Anche ammettendo un improbabile uso di κεχωρισμένον come "fisicamente separato" piuttosto che come "differente", vi è un altro punto da considerare in favore dell'immanenza di σοφόν. I traduttori intendono il frammento in modo praticamente unanime: nell'infinitiva, Eraclito esprimerebbe il proprio pensiero, ossia che σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον. In realtà, non è dato sapere se qui la consecutiva abbia valore oggettivo, per cui il contenuto è inteso da Eraclito come un fenomeno che si verifica effettivamente nella realtà, o soggettivo, per cui il contenuto esprime invece una pura teoria[894]. Tuttavia, la costruzione di ἀφικνεῖσθαι con complemento di moto a luogo figurato assume spesso connotazione negativa, indicando un eccesso dannoso, o comunque l'esito di un processo degenerativo[895], come nelle espressioni italiane "arrivare a tal punto", "giungere a tanto". Analogamente, nella sequenza composta da un verbo di movimento, dalla prolessi ἐς τοῦτο e dalla proposizione consecutiva, quest'ultima tende ad esprimere l'inasprimento della condizione

892 Così invece Kahn, 1979, p. 131. Marcovich, 1978, p. 290, sostiene che "nella maggior parte dei frammenti teologici il dio di Eraclito appare come *separato* dalle cose: come Pilota, o Governatore supremo (frr. 79 [64]; 85 [41]) Pastore (fr. 80 [11]) e Giudice (frr. 81 [16]; 82 [66]) [...]" (corsivo dell'autore).

893 Coloro i quali, per il frammento in questione, sostengono la trascendenza di σοφόν si appellano di frequente al νοῦς anassagoreo, notoriamente non mescolato con le cose: cfr. Anaxag. frr. 11; 12; 13; 14. A prescindere dalla discutibile legittimità di questo confronto, va osservato che Anassagora nega in primo luogo la divisibilità del νοῦς (circa Anaxag. fr. 11, cfr. Lanza, 1966, p. 221: "Qui è importante notare come, dopo aver escluso la partecipazione del νοῦς alle cose, A. poi ammetta il suo possibile trovarsi in alcune cose, ma non si esprima mai in termini di partecipazione: è il νοῦς in alcune cose, non μοῖρα νοῦ"; quanto al fr. 13, *idem*, p. 235 riconosce la possibilità che νοῦς non sia il soggetto di ἀπεκρίνετο, verbo che sarebbe invece impersonale, e traduce: "E dopo che l'intelligenza ebbe iniziato a muovere, da tutto ciò che era mosso si svolgeva il processo di formazione").

894 Infatti, il pronome negativo οὐδείς contenuto nella reggente costringe comunque a coniugare all'infinito il verbo della consecutiva (γινώσκειν).

895 Cfr. LSJ *s.v.*, I, 2–3, con relativi esempi: ἀ. ἐς πᾶν κακοῦ, ἐς ἀπορίην πολλήν, ἐς τοσοῦτο τύχης, ἐς τοῦτο δυστυχίας, ἐς ὀλίγον ἀ. νικηθῆναι, εἰς ὀργήν, ἐς ἔχθεα, ἐς ἔριν, etc. Cfr. inoltre εἰς ἀθυμίαν ἀ. (E. *Ba.* 610); ἐς τοῦτο θάρσεος (Hdt. VII, 9,34), e gli usi fraseologici quali εἰς τοσοῦτο μανίας ἦλθε, "giunse a tal punto di follia" (cfr. lat. *eo furoris progressus est*).

negativa anticipata dalla reggente[896]. Il fr. 108 potrebbe essere proprio un caso del genere: οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν [...], "nessuno arriva al punto di ritenere [...]"[897], dove la consecutiva e l'infinitiva esprimerebbero una conclusione ritenuta inammissibile da chi parla.

Quanto al senso del frammento, ogni λόγος, si è visto, poggia sull'unità degli ὀνόματα. Come "azione / risultato del λέγειν", esso funge da traccia utile alla comprensione dell'unità dei πάντα, comprensione che è, appunto, σοφίη. Una simile interpretazione è accennata da Darcus: "Although all men employ speech, the unity of the *panta* revealed in speech escapes them (108)"[898]. Pertanto, una certa funzione conoscitiva può essere assolta da qualunque discorso in virtù della sua stessa struttura di unità articolata, e indipendentemente dal contenuto. In questa chiave di lettura, diventa accettabile l'ipotesi di Kurtz, che non individua necessariamente il referente dei λόγοι negli insegnamenti dei sapienti (o, dal punto di vista eracliteo, dei falsi sapienti), bensì, possibilmente, nei discorsi comuni[899]. ἀκούω, che gli interpreti spiegano per lo più in senso generico e senza attribuirgli grande rilievo[900], va perciò rivalu-

896 Tralasciando i pur numerosi casi di età post-classica, si possono considerare ad esempio Pl. *Lg*. 781b: ἥκται τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος οὐδαμῶς εἰς τοῦτο εὐτυχῶς, ὥστε [...]; Lys. XXVII (*in Epicratem*), 10: εἰς τοσοῦτον ἥκομεν, ὥστε [...]; Th. I, 49, 7: ξυνέπεσεν ἐς τοῦτο ἀνάγκης, ὥστε [...]; Th. IV, 12, 3: ἐς τοῦτό τε περιέστη ἡ τύχη ὥστε [...]; Arist. *Pol*. 1305a 31: εἰς τοῦτο καθιστᾶσιν ὥστε [...]; Lycurg. *in Leocratem* 3,4: περιέστηκεν ἐς τοῦτο, ὥστε [...]; 38,4: εἰς τοσοῦτον προδοσίας ἦλθεν, ὥστε [...]; etc.

897 Il verbo γινώσκω sarebbe usato qui in modo simile al fr. 28 (δοκέοντα γὰρ ὁ δοκιμώτατος γινώσκει [...]), per indicare un "conoscere" che è piuttosto un "misconoscere"; oppure semplicemente come "ritenere", "giudicare" (cfr. LSJ *s.v.* I, 2, che per questa accezione cita proprio Heraclit. fr. 108), secondo un valore ben attestato all'epoca di Eraclito (cfr. ad esempio Hdt. IX, 2; A. *Th*. 650; etc.). *Contra* Schirren, 1998, p. 167, secondo il quale γινώσκω in Eraclito indica esclusivamente conoscenza positiva, ossia il riconoscimento di ciò che realmente è, e che dunque intende il fr. 28 alla luce dell'ipotetico gioco di parole γινώσκω : δοκέω, entrambi "ritenere", "giudicare". Ciò, tuttavia, appare poco probabile, considerando il fatto che la grande maggioranza dei giochi di parole eraclitei si fonda su allusioni foniche (cfr. cap. 2.2), mentre indubitabile è quello δοκέω : δοκιμώτατος. Pertanto il fr. 28 può essere considerato piuttosto come un esempio dell'uso eracliteo di γινώσκω per esprimere una conoscenza, sul cui valore di verità il giudizio resta sospeso (cfr. Snell, 1989, p. 22).

898 Darcus, 1979, p. 90.

899 Kurtz, 1971, p. 66, nota 8: "Jedoch könnten λόγοι auch alles meinen, was Menschen überhaupt in den verschiedenen Situationen des Lebens sprechen, z. B. auch im täglichen Gespräch".

tato come verbo fondamentale per la conoscenza, come si rileva anche nei frr. 1; 19; 34 e 50.

> σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας.
> Essere saggi è la virtù più grande, e sapienza è cose vere dire e fare secondo natura prestando ascolto. (Fr. 112)

La polivalenza sintattica del frammento è già stata considerata nel cap. 2.3 (pp. 51 s.). Due sono le domande da porsi: qual è la costruzione da preferire, σοφίη ἀληθέα λέγειν / καὶ ποιεῖν [...] oppure σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν [...]? E, ancora, bisogna intendere κατὰ φύσιν come riferito a (λέγειν καὶ) ποιεῖν oppure ad ἐπαΐοντας?

Pur ammettendo l'intenzionalità dell'ambivalenza[901], alla prima domanda si può rispondere con relativa sicurezza: sulla scorta dei frr. 1 (ἔπεα καὶ ἔργα) e 73 (ποιεῖν καὶ λέγειν), dividere il gruppo λέγειν καὶ ποιεῖν non sembra opportuno[902]. Circa il secondo quesito, si tratta di un tipico caso di polivalenza sintattica eraclitea, prodotto grazie all'ambigua posizione mediana di un elemento, qui κατὰ φύσιν, che, per usare le parole di Aristotele[903], può essere letto sia con quel che precede, sia con quel che segue. Anche nel fr. 1 si è osservato che il gruppo κατὰ φύσιν, posto tra due voci verbali, dà luogo ad un'ambiguità analoga, per la quale è preferibile la soluzione ἀπὸ κοινοῦ, ossia διηγεῦμαι κατὰ φύσιν διαιρέων [...]. Oltre a questo, le due occorrenze eraclitee del sintagma κατὰ φύσιν evidenziano un'altra caratteristica in comune: entrambe si trovano in contesti in cui si parla della conoscenza e di λόγος / λέγειν, e per la precisione là dove viene stretto un sodalizio tra linguaggio e mondo, come mostrano rispettivamente i gruppi ἔπεα καὶ ἔργα (fr. 1) e λέγειν καὶ ποιεῖν (fr. 112). Ciò è coerente con il valore conoscitivo che l'Efesio assegna al linguaggio per la comprensione del mondo (cfr. cap. 6.2, pp. 241 ss.).

---

900 Cfr. Kirk, [3]1970, p. 398: "ἤκουσα may mean no more than 'heard of', implying quite a superficial acquaintance"; Marcovich, 1978, p. 307: "ἤκουσα significa 'sentir dire', 'apprendere' (col valore anche di 'leggere') e non 'udire di persona' [...]".

901 Cfr. Kahn, 1979, p. 122.

902 Dello stesso avviso Reinhardt, [4]1985, p. 223, nota 1; Kirk, [3]1970, p. 391. Numerose sono le attestazioni del gruppo λέγειν καὶ ποιεῖν in età classica, cfr. Isoc. IV (*Antidosis*) 164, 3; Pl. *Resp*. 383a 3; D. XXV (*in Aristogitonem*) 25, 5, etc.

903 Arist. *Rh*. Γ 5, 1407b.

All'epoca di Eraclito, φύσις non ha ancora specializzato il suo significato nella "natura" così come intesa dai filosofi successivi[904]: il vocabolo indica le qualità costitutive di un oggetto, come è anche nel fr. 106[905], ovvero, tenendo conto del valore del verbo φύω, la sua "gewachsene Struktur"[906]. Conformemente a tale significato, si può ipotizzare che nei frr. 1 e 112 con il sintagma κατὰ φύσιν Eraclito accenni proprio alla *gewachsene Struktur* del linguaggio e del mondo come unità articolate, struttura nella quale risiede la loro analogia. Dato che tale analogia resta celata alla maggior parte degli uomini, un simile uso di φύσις sarebbe coerente anche con il fr. 123, φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ[907].

Il verbo ἐπαΐω merita particolare attenzione: esso vuol dire in primo luogo "udire", e solo conseguentemente anche "comprendere", "intendersi di"[908]. Il valore uditivo insito nel verbo è da mettere in relazione con λέγειν e con le implicazioni linguistiche di σοφίη / σοφόν. Ancora una volta, dunque, come già nel fr. 50, Eraclito indica nell'ascolto il modo per conseguire la σοφίη, la comprensione unificante, e questo perché il discorso stesso, in quanto "azione / risultato del λέγειν", funge da modello analogo ed esplicativo del mondo fisico. La σοφίη, conseguita con l'ascolto, consiste appunto nella consapevolezza del parlare e dell'agire κατὰ φύσιν, ossia in modo conforme all'unità articolata.

Se si tiene conto del valore ἀπὸ κοινοῦ del sintagma κατὰ φύσιν, risulta che Eraclito da una parte sostiene la necessità di dire e fare (λέγειν καὶ ποιεῖν) κατὰ φύσιν, ossia di parlare badando all'unità articolata del λόγος e di agire come collaboratori dell'unico κόσμος; dall'altra invita ad ascoltare (ἐπαΐοντας) κατὰ φύσιν, ossia a guadagnare conoscenza (σοφίη) dall'esperienza del discorso, λόγος, intendendolo come unità articolata: è lo stesso monito del fr. 50. Naturalmente, anche il "dire" (λέγειν) degli ἀξύνετοι o dei dormienti è un "raccogliere insieme", e anch'essi sono cooperatori del κόσμος (fr. 75), tuttavia senza averne coscienza: per cui intendono le cose non nella loro coerenza, bensì come irrelate.

904 Cfr. Reinhardt, ⁴1985, p. 223, nota 1: "Auch in Fr. 112 [...] heißt κατὰ φύσιν nicht 'gemäß der Natur' in unserem und im stoischen Sinne, sondern 'nach der wahren Beschaffenheit der Dinge'. Ebenso Fr. 1 [...]". Kirk, ³1970, p. 391 traduce: "[...] according *to their real constitution*" (corsivo mio).

905 Ἡσιόδωι [...] ἀγνοοῦντι φύσιν ἡμέρας ἁπάσης μίαν οὖσαν.

906 Schirren, 1998, p. 163.

907 Cfr. anche il fr. 54: ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων.

908 Ma anche il valore del verbo come "comprendere" serba un fondamentale legame con "udire": esso infatti è spesso riferito alla comprensione linguistica, come è in S. *Aj.* 1263, τὴν βάρβαρον γὰρ γλῶσσαν οὐκ ἐπαΐω.

> ξὺν νόωι λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῶι ξυνῶι πάντων, ὅκωσπερ νόμωι πόλις, καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως. τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται.
> Per fare un discorso con senso occorre valersi del consenso di tutte le cose, come la città della legge, e ancor più validamente. Infatti tutte le leggi umane sono nutrite dall'unica divina: (questa) può tutto ciò che vuole, e basta e avanza per tutte. (Fr. 114)

È verosimile che gran parte delle torsioni d'uso con cui Eraclito risemantizza le sue parole-chiave ci sfugga, ma la similitudine (ὅκωσπερ) e la metafora (τρέφονται) del fr. 114 offrono appunto un esempio di questo procedere.

Per la comprensione del λόγος come unità articolata, il frammento risulta particolarmente rilevante: esso esprime infatti sia la validità universale a fronte della pluralità fenomenica (caratteristica 1), sia la *conversio* (caratteristica 2), ed entrambe trovano conferma nella similitudine con la legge.

La validità universale del λέγειν/λόγος è affermata nella paronomasia ξὺν νόωι (λέγοντας) : τῶι ξυνῶι (πάντων)[909]. Come sempre in occorrenza di un gioco di parole, anche qui i vocaboli coinvolti assumono un valore pregnante: ξὺν νόωι è un'espressione piuttosto comune[910], ma nel frammento essa fa appello al νόος nella sua qualità di attività cognitiva sintetica[911], che appunto ἰσχυρίζεται τῶι ξυνῶι πάντων. La formulazione generalizzante con cui si apre il frammento invita ad intendere πάντων come neutro, "di tutte le cose", e non come maschile, "di tutti gli uomini"[912]: la tematica umana subentra solo in seguito, nella similitudine, come chiarimento.

Mourelatos ha ragione nel sostenere che λέγοντας, essendo afferente a λόγος, assume un grande peso nell'economia complessiva del detto; tuttavia, proprio per questo motivo, la sua traduzione non può essere accolta[913]. Come

---

909 Cfr. Kahn, 1979, p. 115: "The community of *logos* is expressed here by the phrase 'holding fast to [...] what is common to all [...]' after the initial word play of 'speaking (together) with understanding [...]' with its double allusion to the *logos* ('speech') and to 'what is common' (*xyn*)".

910 Anche se usata per lo più accompagnata da una negazione, cfr. ad esempio Hdt. VIII, 86 ([...] οὔτε σὺν νόωι); Pl. *Cri.* 48c (οὐδενὶ ξὺν νῶι); Ar. *Nu.* 580 (μηδενὶ ξὺν νῶι).

911 Cfr. cap. 1.2 *s.v.* νόος, pp. 13 ss. e cap. 6.2, p. 239.

912 *Contra* Marcovich, 1978, pp. 63 e 65.

913 Mourelatos, 1965, p. 265: "Those who *gauge things* with intelligence [...]" (corsivo mio), con la motivazione: "I prefer 'gauging things' over 'speaking' in this fragment since λέγοντας is here emphatic. The word must be carrying special weight in a statement which, though obviously concerning the purview of the λόγος, contains no explicit reference to it".

è frequente per l'uso di λέγω senza oggetto, anche qui il verbo vuol dire semplicemente "fare un λόγος"[914]. Pertanto, offuscare il riferimento eracliteo al λόγος non è produttivo per la comprensione del frammento, un punto su cui, a giudicare dalle traduzioni, concorda buona parte degli interpreti[915]. Sulla base del fr. 2, che tra l'altro, come si è ricordato[916], nello scritto eracliteo si trovava verosimilmente in prossimità del fr. 114, Mourelatos[917] e Hammer[918] giungono ad identificare lo *ξυνὸν πάντων* con il λόγος stesso, secondo un'ipotesi che merita considerazione.

"Per fare un λόγος con *νόος*"[919] occorre fare ricorso a ciò che è *ξυνός*, ossia "comune" (ma anche "indiviso"[920]), perché il dire è inteso da Eraclito come un "raccogliere insieme" *ἔπεα* ed *ὀνόματα*. Si è già osservato che *ξυνός* allude allo *ξυνιέναι*, ossia al comprendere come "far andare insieme", e un'analoga modalità cognitiva unificante è espressa da *νοεῖν* e *νόος*, come sottolinea la paronomasia *ξὺν νόωι* : *ξυνῶι*. È proprio in virtù della caratteristica unificante che Eraclito oppone il *νόος* (e la *σοφίη*) alla *πολυμαθίη*[921]. Dunque, la prima parte del frammento, *ξὺν νόωι λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῶι ξυνῶι πάντων*, insieme alla similitudine seguente, allude tutta alla forza coesiva o centripeta, che fa di molti distinti un'unità.

---

914 Diversamente, Marcovich, 1978, p. 64 (che traduce: "Quelli che vogliono parlare [*cioè agire*] sensatamente", corsivo mio) e soprattutto Kirk, [3]1970, pp. 51 s., sostengono che *λέγοντας*, pur indicando l'attività verbale, si riferisca all'attività in generale ("to behave"). Questa interpretazione, suggerita probabilmente da Diels, 1901 ("Bloß zum Reden? Ich vermute *λέγοντας* <*καὶ ποιοῦντας*> nach frr. 73, 112"; *contra* Reinhardt, [4]1985, p. 215) trova terreno propizio presso gli interpreti che, come Kirk appunto, sono convinti della non differenziazione eraclitea tra "speech and action". Sul carattere pregiudizievole di tale teoria, cfr. cap. 5.3, pp. 182 s.

915 Cfr. Diels, 1901 e DK: "Wenn man mit Verstand reden will"; Snell, 1965: "Um beim Reden Verständiges zu meinen"; Burckhardt, 1952: "Die mit Einsicht Redenden"; Reinhardt, [4]1985: "Um mit Verstand zu reden"; Kahn, 1979: "Speaking with understanding"; Diano-Serra, [4]1993: "Chi vuole che la sua parola abbia senso"; etc.

916 Cfr. analisi del fr. 1.

917 Mourelatos, 1965, p. 258.

918 Hammer, 1991, p. 108.

919 Il valore finale diventa ammissibile intendendo *λέγοντας* come *praesens pro futuro*.

920 Quando, in Omero, si spiega come tutto sia stato spartito nei tre regni di Zeus, Ade e Poseidone, quest'ultimo, per precisare che tuttavia la terra e l'Olimpo restano esenti da tale divisione, afferma: *γαῖα δ᾽ἔτι ξυνὴ πάντων καὶ μακρὸς Ὄλυμπος* (*Il.* XV, 193); in *Il.* I, 124 *ξυνήϊα* (derivato di *ξυνός*) sono detti i beni "indivisi" (cfr. *Il.* XXIII, 809).

921 Cfr. fr. 40: *πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει* [...].

La seconda parte, τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου, è alla prima per così dire speculare, ed esprime il movimento opposto e contrario, quello disgregante o centrifugo, che procede dall'unità ai distinti: tutte le leggi umane "sono nutrite"[922] (τρέφονται) dall'unica legge divina[923]. Come nel fr. 1 la dimensione dei distinti fenomenici è il divenire (γίνονται ἄνθρωποι, γινομένων γὰρ πάντων), mentre quella del λόγος è l'essere (τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος [ἀεί]), similmente, nel fr. 114, per esprimere la provenienza dei νόμοι ἀνθρώπειοι dal νόμος θεῖος è usato τρέφεσθαι, verbo del transeunte. Per l'artigiano della parola Eraclito, la cui accortezza linguistica è particolarmente evidente in questo frammento (cfr. i giochi di parole ξὺν νόωι : ξυνῶι, ἰσχυρίζεσθαι : ἰσχυροτέρως[924]), la similitudine ὅκωσπερ νόμωι πόλις serve non solo ad illustrare l'unione, ma anche ad introdurre la metafora che segue nel secondo periodo, utile alla rappresentazione della divisione.

Il νόμος, dunque, fungendo da *trait d'union* tra la prima e la seconda parte del frammento, sottolinea la complementarità tra, rispettivamente, il movimento dell'unione e quello della divisione.

Ne risulta che la legge funge da ulteriore esemplificazione[925] del modello dell'unità articolata[926]. Tale modello, che è sotteso al linguaggio (λόγος : ὀνόματα) e al mondo (ἕν : πάντα), è valido quindi anche sul piano politologico-sociale, dove l'unità è rappresentata dal νόμος θεῖος, la pluralità dei distinti fenomenici dai νόμοι ἀνθρώπειοι. La valenza di νόμος come immagine di unità articolata è confermata dal fatto che ad esso si riferiscono le parole ἕν e θεῖος.

---

922 In modo diverso intende τρέφεσθαι Mourelatos, 1965, pp. 262 ss.

923 Qui dunque si intende ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου come ὑπὸ ἑνὸς (νόμου), τοῦ θείου, e non come derivante da ἕν, τὸ θεῖον, cfr. Kirk, [3]1970, p. 53 e Marcovich, 1978, p. 65, che, come è sua consuetudine, riporta dettagliatamente pareri favorevoli e contrari.

924 Per ἰσχυρίζεσθαι cfr. LSJ *s.v.* II, 2 "*put firm trust in* a thing, *rely on* it", che tra gli esempi cita proprio Heraclit. fr. 114.

925 Sul valore esemplificativo della legge, cfr. Reinhardt, [4]1985, p. 215 (anche se l'opposizione del tipo νόμος *vs* φύσις scorta dallo studioso tra leggi umane e legge divina non convince); Mourelatos, 1965, p. 259 e p. 266; Kahn, 1979, p. 117; Marcovich, 1978, p. 65. Non è condivisibile il parere di Diano-Serra, [4]1993, p. 112, che scorge in questa similitudine "la prima connotazione esplicita della trascendenza": trascendenti sono, naturalmente, le riprese stoiche (cfr. Plu. *de Iside et Osiride* 369a 7, ἕνα λόγον καὶ μίαν πρόνοιαν), ma non l'originale eracliteo.

926 Cfr. il cap. 2.1, p. 37: per νόμος (così come χρυσός), che pure non evidenzia usi risemantizzati entro il *corpus* eracliteo, si riscontra una significativa analogia con le immagini appartenenti alla rete di significazione in cui è coinvolto anche λόγος.

Infatti, θεός è parola risemantizzata che, facendo parte della rete di significazione esaminata nel cap. 4.2, rappresenta l'unità articolata; e ἕν, anche qui contrapposto a πᾶς, πᾶσα, πᾶν, è l'immagine più frequente in Eraclito per la descrizione del medesimo modello (cfr. cap. 4.1, pp. 99 ss.). Circa νόμος come immagine di unità articolata, si noti che anche nel fr. 33 (νόμος καὶ βουλῆι πείθεσθαι ἑνός) νόμος ed ἕν occorrono insieme, laddove νόμος evidenzia la caratteristica dell'unicità ovvero della validità universale a fronte della pluralità del fenomenico. Forse è perfino lecito ipotizzare che il significato del verbo νέμειν, "dividere", "spartire", giochi un ruolo nella concezione eraclitea del νόμος[927]: se così fosse, il νόμος riassumerebbe in sé entrambi i movimenti della *conversio*. In effetti, Eraclito presenta il νόμος in relazione alla città sia come forza coesiva, sia come forza divisoria: da una parte, esso è paragonato (ὅκωσπερ) allo ξυνόν, ossia al collante della πόλις (fr. 114); dall'altra, è paragonato (ὅκωσπερ) però anche alle mura perimetrali della πόλις, cioè al limite di demarcazione territoriale della città (fr. 44).

> ψυχῆς ἐστι λόγος ἑαυτὸν αὔξων.
> È dell'anima un discorso che accresce se stesso. (Fr. 115)

L'autenticità di questo frammento è molto dibattuta[928]. Tra gli editori moderni, Marcovich[929] e Diano-Serra[930] lo ritengono spurio, sebbene con motivazioni non del tutto persuasive. In realtà, non vi sono ragioni filologiche e

---

927 Sarebbe addirittura possibile un'allusione basata sull'omografia di due parole non omofone, analoga a quella del fr. 48 (βίος : βιός), per cui νόμος "legge" richiamerebbe νομός "porzione territoriale".

928 Il fr. 115 è attestato solo da Stob. III, 1,180a. La fonte lo cita come un detto di Socrate subito dopo il fr. 114, attribuito invece ad Eraclito.

929 Marcovich, 1978, pp. 389 s.: "[...] mi sembra possibile che il detto sia spurio [...]: 1) perché la tradizione lo attribuisce a Socrate; 2) a causa dell'analogia tra questo frammento ed esempi come Plotin. VI 5 [23], 9, 13 [...]; Plu. *de an. procr.* 1012d[...]; Aristot. *de anima* 404b 29 [...]; A4, 408b 32 ss.; Aet. IV 2, 3–4 [...]. 3). La misura, nella fisica eraclitea, sembra avere il valore di qualcosa di *costante* [...]: poco verosimile che Eraclito concepisca una 'misura che si autoaccresce' [...]" (corsivo dell'autore). Delle tre argomentazioni di Marcovich, l'ultima appare decisamente da scartare, perché λόγος non vale "misura".

930 Diano-Serra, ^{4}1993, p. 103, nota 1: "Questa sentenza va restituita a Socrate secondo l'esatto lemma di Stobeo. La correzione dello Hense e dello Schenkel, che han sostituito Eraclito a Socrate, è arbitraria. Per quello che è l'uso linguistico di Eraclito e per quella che è la sua dottrina, dire che il discorso della ψυχή accresce se stesso non ha senso".

linguistiche stringenti per accogliere o per respingere il frammento. Il criterio, quindi, non può che essere arbitrario, e consiste nel giudizio di ciascun interprete circa la coerenza o meno della massima con il complesso dell'insegnamento eracliteo. Sulla scorta dei frr. 45 e 107, che pure indicano nel λόγος una proprietà della ψυχή, la coerenza del fr. 115 con il resto del *corpus* risulta sufficiente a concedergli perlomeno il beneficio del dubbio.

Contrariamente a quanto sostengono alcuni interpreti[931], la concezione eraclitea della ψυχή non è da mettere in relazione alle teorie riportate (e confutate) da Aristotele, secondo le quali l'anima sarebbe un numero (ἀριθμός) automoventesi[932]. Tale associazione è suggerita, evidentemente, dal fraintendimento di λόγος come "criterio numerico", "misura", "rapporto"[933], etc., laddove invece il numero non gioca alcun ruolo nel pensiero di Eraclito, né tantomeno nella sua concezione della ψυχή.

Anche in questo frammento, λόγος significa "discorso". Come nei frr. 45 e 107, del λόγος si dice che esso appartiene alla ψυχή: poiché ogni uomo ha una ψυχή, il referente di λόγος è soggettivo, e coincide con la capacità di λέγειν propria di ciascun individuo. Dal confronto con il fr. 45 risulta verosimile che i limiti della ψυχή siano irreperibili perché inesistenti: il λόγος, abitando la ψυχή, la rende infinita proprio perché "accresce se stesso". Nell'esame del fr. 45, seguendo la teoria di Nussbaum[934], è stato sottolineato come la ψυχή, con Eraclito, assurga al ruolo di organo della vita e della cognizione, e come il λόγος che la abita vada identificato con la funzione specifica di tale organo. È per questo che, quando la ψυχή non adempie la sua funzione, essa riceve la connotazione linguistica di βάρβαρος, "che non parla / comprende la lingua (greca)" (cfr. fr. 107)[935].

Il frammento esprime la capacità del discorso di accrescere se stesso (ἑαυτὸν αὔξων). Come per il fr. 45, anche per il fr. 115 Darcus è tra i pochissimi interpreti che intendono λόγος come "discorso", e spiega l'affermazione

931 Cfr. ad esempio Marcovich, 1978, p. 390 (già citato); Kahn, 1979, p. 237, nota 20.

932 Si consideri Arist. *de An*. 404b 30: [...] ἀποφηνάμενοι τὴν ψυχὴν ἀριθμὸν κινοῦνθ' ἑαυτόν; 408b 32 ss.: πολὺ δὲ τῶν εἰρημένων ἀλογώτατον τὸ λέγειν ἀριθμὸν εἶναι τὴν ψυχὴν κινοῦνθ' ἑαυτόν.

933 Cfr. cap. 5.1, tabella pp. 158 s.

934 Nussbaum, 1972, I.

935 Cfr. ivi, p. 10, a proposito del fr. 107: "[...] your senses will deceive you if you do not have an accurate understanding of your own language".

nel senso di "an unlimited capacity for speech [...] there seems no limit to [human] ability to learn new words and expressions"[936].

Per quanto riguarda l'interpretazione del discorso come unità articolata, il verbo *αὐξάνειν* indica che il λόγος non è inerte e passivo, bensì dotato di una forza intrinseca, che ne determina l'evoluzione. La forza ed il dinamismo insiti nel λόγος sono coerenti con la *conversio* (caratteristica 2) che contraddistingue l'unità articolata, percorsa da due forze o movimenti uguali e contrari. Ma è soprattutto l'autopoiesi (caratteristica 3) a trovare conferma, per via del pronome riflessivo ἑαυτόν.

6.2 λόγος come oggetto e strumento della conoscenza

Argomento di questo capitolo è la teoria della conoscenza eraclitea, ed in particolare il ruolo che in essa compete al λόγος.

Molti critici moderni[937], sulla scia di Schleiermacher[938], hanno riconosciuto nel λόγος eracliteo il "rapporto" (*Verhältnis*) unificante che soggiace alla contraddittorietà e al divenire del mondo; altri[939], nel solco di Diels[940], vi hanno scorto prevalentemente la "legge del mondo" (*Weltgesetz*). Allo stesso tempo, al λόγος è stato costantemente attribuito un ruolo fondamentale nella conoscenza: grazie ad esso il φιλόσοφος[941], l'uomo amante della σοφίη, può venire a capo della pluralità e perfino della contraddittorietà del mondo.

Tuttavia, la critica non sembra aver realmente appurato *come* il λόγος sortisca tale effetto conoscitivo. A che titolo l'anima che non capisce il "rapporto", o la "legge del mondo", è da Eraclito definita "barbara" (fr. 107)? E in che modo, *in concreto*, gli uomini possono "ascoltare" (frr. 1; 50) tale "rapporto" o "legge del mondo", avendovi continuamente a che fare (fr. 72)? Inoltre, come possono anche i dormienti, ossia quanti non comprendono il "rapporto" oppure la "legge del mondo", collaborare attivamente (συνεργεῖν) all'unico

936 Darcus, 1979, p. 92.

937 Ad esempio Held, 1970, pp. 191 s.; Kurtz, 1971; Kraus, 1987, p. 104; Hammer, 1991; etc.

938 Schleiermacher, 1807.

939 Ad esempio Capelle, 1924; Busse, 1926; ma anche Kirk, ³1970 ("formula of things"). Per le traduzioni di λόγος si rinvia di nuovo alla tabella delle pp. 158 s.

940 Diels, ⁴1922.

941 Heraclit. fr. 35. È la prima attestazione della parola, il cui significato non è ancora specializzato e va dunque inteso letteralmente.

κόσμος (fr. 75)? Infatti, se λόγος indica il "rapporto" o la "legge del mondo" soggiacente al κόσμος, allora collaborare al κόσμος equivale ad una collaborazione con il suo λόγος; e tuttavia non è affatto chiaro come si possa collaborare con un rapporto o una legge, a maggior ragione se questi non vengono compresi. In definitiva sembra che le modalità della cognizione umana e i suoi rapporti con il λόγος non siano ancora stati chiariti a sufficienza.

Anche nel presente studio si ravvisa nel λόγος un ruolo conoscitivo fondamentale, ma fermo restando che per Eraclito, così come per i suoi predecessori e contemporanei, λόγος vale sostanzialmente "discorso"[942].

Intendendo λόγος come "discorso", trovano risposta anche le domande precedentemente poste: la connotazione linguistica del fr. 107 appare pienamente giustificata; altrettanto evidente è che tutti gli uomini "ascoltino" il discorso (frr. 1; 50), e che vi abbiano continuamente a che fare (fr. 72). Inoltre, anche chi, come il dormiente, non comprende il potenziale cognitivo del discorso, nondimeno produce discorsi, cooperando in tal modo al κόσμος (fr. 75), sebbene a sua insaputa.

Correttamente, Bartling riconosce che l'esperienza del λόγος avviene nei seguenti modi: *a)* con l'ascolto del λόγος[943], *b)* con la produzione del λόγος[944], *c)* con la comprensione del λόγος come operazione di sintesi[945].

Ma la posizione più convincente circa il valore conoscitivo del λόγος è espressa in un fondamentale articolo di Nussbaum[946]. Premesso che, in qualità di "connected statement", il λόγος rappresenta un modello analogo della realtà, l'autrice riconosce come, se la maggior parte degli uomini non coglie la latente (ἀφανής, fr. 54) unità che soggiace ai distinti fenomenici, è perché "men are misled by their *atomistic conception of language* [...] *so long as they remain on the level of ἔπεα and fail to grasp the λόγος, they are ἀξύνετοι, not making connections*"[947]. In termini fisiologici, per Nussbaum λόγος è la funzione cognitiva propria dell'organo ψυχή[948], funzione per mezzo della quale è possi-

942 Sul valore conoscitivo del λόγος, e più in generale dell'attività linguistica, cfr. ad esempio Parm. fr. 7,5; Emp. frr. 3,10–11; 4,3; 17,26.

943 Cfr. Bartling, 1985, pp. 31–42.

944 Ivi, pp. 42–45.

945 Ivi, pp. 45–52.

946 Nussbaum, 1972, I.

947 Ivi, p. 11 (corsivo mio). Questo è anche il fondamentale errore conoscitivo attribuito agli uomini da Parmenide: essi credono agli ὀνόματα, che impediscono di riconoscere l'unità latente dell'ἐόν.

bile comprendere la realtà. È a partire da queste idee che il presente capitolo prende le mosse.

Per occuparsi della teoria della conoscenza eraclitea, occorre in primo luogo chiarire il valore dell'empiria. Come dimostra il gran numero dei frammenti che ne parlano, essa è per Eraclito necessaria, e tuttavia non sufficiente a comprendere il mondo in profondità[949].

Circa l'esperienza sensibile Eraclito distingue fra quella rivelatrice ed utile da una parte, e quella fallace e scevra di autentica conoscenza dall'altra. L'esperienza utile rivela l'unità latente dei distinti fenomenici, producendo σοφίη; quella fallace, invece, si limita a percepire i distinti nella loro determinatezza, conducendo solo alla πολυμαθίη. Al primo tipo di ἐμπειρία si riferiscono i frr. 35 ("c'è bisogno infatti che gli uomini amanti della σοφίη [φιλοσόφους] siano avveduti osservatori [ἵστορας] di moltissime cose [μάλα πολλῶν]")[950], e 55 ("quante sono le cose di cui c'è vista udito apprendimento [ὄψις ἀκοὴ μάθησις], queste io preferisco")[951].

Il *discrimen* tra l'esperienza proficua e quella sterile è tracciato chiaramente nel fr. 107 ("cattivi testimoni sono per gli uomini occhi ed orecchie [ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα], se hanno anima barbara [βαρβάρους ψυχάς])", ed è sancito dall'anima: solo con una ψυχή non barbara, ossia una ψυχή che intenda il

948 Cfr. cap. 6.1, analisi dei frr. 45 (pp. 202 ss.) e 115 (pp. 232 ss.). *Contra* Verdenius, 1947, p. 276: "However [...] there is no evidence for λόγος as a mental faculty, a meaning which does not seem to make its appearance before Democritus".

949 Cfr. Colli, 1980, vol. III, pp. 176–177, e poi più diffusamente ivi, pp. 181 ss.; *idem*, 1988, pp. 194 ss. Sul valore dell'esperienza sensibile per Eraclito si sofferma anche Schirren, 1998, pp. 161 ss.

950 Ma, se è vero che Pitagora fu il primo a definirsi φιλόσοφος (cfr. D. L. I,12), allora questo frammento potrebbe rappresentare piuttosto una polemica di Eraclito contro di lui e la sua πολυμαθίη, analogamente a quanto avviene nei frr. 40 e 129.

951 Per ciascuno di questi due frammenti è stata avanzata un'ipotesi di lettura alternativa, che tuttavia non persuade. Nel fr. 35 si può intendere come soggetto φιλοσόφους ἄνδρας, come fa la maggioranza dei traduttori, o piuttosto ἵστορας (Cozzo, 2006, p. 203, nota 70 ricorda come Bollack e Lallot si pronuncino in favore di quest'ultima lettura). Il fr. 55 può essere inteso in due modi opposti, a seconda del valore del genitivo plurale ὅσων, ovvero alla costruzione del verbo προτιμέω. I due esiti saranno: *a*) "quelle cose di cui c'è vista udito apprendimento, queste io prediligo" (dove προτιμέω è costruito solo con l'accusativo ταῦτα); *b*) "io prediligo quelle cose (es. le cose invisibili, non udibili, non apprendibili), a quelle di cui c'è vista udito apprendimento" dove προτιμέω è costruito con accusativo ταῦτα e genitivo ὅσων, secondo la costruzione προτιμέω τί τινος, "preferire qcs. a qcs. altro". Per la seconda traduzione, che è indubbiamente più rara, cfr. Diano-Serra, [4]1993, p. 158.

λόγος e capace dell'azione del λέγειν ("raccogliere insieme"), è possibile comprendere l'unità di fenomeni apparentemente irrelati o addirittura opposti[952]. L'unità del reale e quella del discorso si rispecchiano a vicenda, come sanciscono i frr. 50 ("dato ascolto non a me, ma al discorso [λόγος], è saggio dire lo stesso, che tutte le cose sono una") e 114 ("Per fare un discorso [λέγοντας] con senso occorre valersi del consenso di tutte le cose [...]"). Quando invece l'anima non intende il λόγος, l'esperienza è del tipo deteriore, come quella illustrata nei frr. 1 ("[...] gli uomini ne sono all'oscuro sia prima di ascoltare [il λόγος] sia dopo aver ascoltato [καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον]; infatti, sebbene tutte le cose accadano secondo questo discorso [λόγος], essi assomigliano ad inesperti [ἀπείροισιν], anche laddove esperiscono [πειρώμενοι] sia detti sia fatti di tal sorta [...]) e 34 ("avendo ascoltato [ἀκούσαντες] senza comprendere assomigliano a sordi [κωφοῖσιν] [...]")[953]. L'opposizione polemica tra i molti stolti e i pochi sapienti, fra i πολλοί che sono "dormienti" e la minoranza degli "svegli", indica chiaramente che, secondo Eraclito, la maggior parte degli uomini possiede un'anima barbara. È questa prevalenza numerica a determinare l'insistenza sull'aspetto negativo dell'esperienza: spesso, per i πολλοί, essa non è foriera di conoscenza e si concentra sulla molteplicità piuttosto che sull'unità del reale; mentre solo raramente, per pochi, conduce alla σοφίη. In questo senso sono da intendere i moniti a diffidare dell'esperienza sensibile, come ad esempio i frr. 54 ("il collegamento inevidente [ἀφανής] è più forte[954] di quello evidente [φανερῆς]") e 56 ("s'ingannano gli uomini di fronte alla conoscenza delle cose apparenti [τῶν φανερῶν] [...]").

Nella cultura greca arcaica, la critica al vano sapere di molte cose, a cui è senz'altro preferibile la conoscenza autentica di un'unica cosa, è proverbiale[955]; probabilmente Eraclito si richiama dunque ad un ben noto assunto che tuttavia, alla luce delle sue affermazioni, acquisisce nuova efficacia. L'errore

952 Per questa interpretazione del fr. 107 cfr. Nussbaum, 1972, I, pp. 9–13. Per un quadro circa le interpretazioni dell'aggettivo βάρβαρος, cfr. Marcovich, 1978, p. 32 e letteratura ivi citata. In particolare è diffusa l'interpretazione metaforica per cui "die Seele die Sprache, in der die Sinne ihre Zeugen-Aussagen machen, nicht versteht" (Snell, 1955, p. 194): in questo caso si scorge dunque un'allusione ad un metaforico "linguaggio dei sensi", invece che al linguaggio verbale vero e proprio.

953 I frr. 1, 34 e 108 sottolineano la rilevanza della sfera uditiva; Bartling, 1985, pp. 42 ss. rivaluta in questo senso anche il fr. 19.

954 "Più forte" è traduzione letterale, ma anche "migliore", sulla scorta di un'accezione frequente di questo comparativo, è accettabile (cfr. Diano-Serra, ⁴1993, p. 137).

diffuso della conoscenza umana consiste nel percepire i distinti e gli opposti fenomenici nella loro separatezza, e non come reciprocamente collegati: l'uomo si limita a vedere i "non interi", il "divergente" ed il "dissonante" (fr. 10), ossia il diramarsi dell'unità nella molteplicità, ma gli restano celati i "collegamenti", ovvero l'ἁρμονίη tra le cose[956]. Poiché coincide con l'unità degli opposti fenomenici (fr. 67), è la divinità eraclitea a detenere realmente la sapienza (cfr. fr. 102), non l'uomo; questi in genere non possiede "intelligenza" (νόον, fr. 40), né "facoltà conoscitive" (γνώμας, fr. 78). Pertanto le conoscenze accettate dalla *communis opinio*[957] sono in realtà inattendibili. In effetti, nella teoria della conoscenza eraclitea, alla *pars destruens*, ossia al discredito di forme della conoscenza ritenute fallaci, spetta un ruolo di primo piano[958], come prova l'aspra critica contro i più celebrati falsi sapienti del passato sia remoto che recente: Omero, Esiodo, Archiloco, Ecateo, Senofane, Pitagora[959]. Essi, proprio come la maggioranza degli uomini, non sono in grado di seguire il λόγος come ciò che è ξυνός, mentre "[...] vivono come se avessero un'intelligenza individuale" (fr. 2) e "non comprendono (ξυνιᾶσιν) come quanto diverge concorda con se stesso [...]" (fr. 51).

Consideriamo a questo punto le parole che, in Eraclito, esprimono una conoscenza autentica[960]. In quest'area semantica sono compresi ξυνίημι, νόος e σοφίη/σοφός.

Innanzitutto, a confermare la concezione unificante della conoscenza è il verbo ξυνίημι, alla lettera "mandare insieme", che esprime nella sua stessa morfologia l'azione sintetica del conoscere[961]. Da questo verbo deriva l'aggettivo ἀξύνετος: nei frr. 1 e 34 gli ἀξύνετοι sono tali perché non sanno ascoltare (ἀκούειν) correttamente, ossia istituendo collegamenti[962]; allo stesso modo,

955 Si consideri, a tal proposito, il proverbio πόλλ' οἶδ' ἀλώπηξ, ἀλλ' ἐχῖνος ἓν μέγα (Archil. fr. 201 W; *Margites*, fr. 5 (Gostoli); cfr. Leutsch-Schneidewin, 1965, vol. I, p. 147 [7] ed il commento di Gostoli, 2007, p. 77). Paragonabile è l'affermazione di A. fr. 390 (Nauck), ὁ χρήσιμ' εἰδώς, οὐχ ὁ πόλλ' εἰδὼς σοφός.

956 Cfr. Hammer, 1991, pp. 169 s.

957 Cfr. frr. 28, 47 e forse anche 74.

958 Cfr. Held, 1970, pp. 168 ss.

959 Cfr. frr. 40, 42, 56, 57 (dove il riferimento è verosimilmente ad Hes. *Th*. 124 e 746 ss.), 81, 105, 106, 129. L'unico sapiente a cui è accordata fiducia è Biante, cfr. cap. 6.1, analisi del fr. 39 (pp. 200 ss.).

960 Cfr. Schirren, 1998, pp. 166–171.

961 Secondo D. L. II, 22, il verbo è adoperato anche da Socrate nel suo giudizio circa l'opera dell'Efesio: [...] ἃ μὲν συνῆκα, γενναῖα· οἶμαι δὲ καὶ ἃ μὴ συνῆκα [...].

nel fr. 51 il fallimento dello ξυνιέναι coincide con il mancato riconoscimento del συμφέρειν (o dell'ὁμολογεῖν, a seconda della *lectio* accolta) di ciò che apparentemente differisce. Si può inoltre osservare che, come λέγειν, anche ξυνιέναι indica un'azione non aspettualmente puntuale o con risultato immediato[963], bensì un processo avente una sua durata nel tempo: ciò è coerente con la concezione della conoscenza come operazione di sintesi, piuttosto che, ad esempio, come intuizione improvvisa.

La facoltà della conoscenza è chiamata νόος[964]. Nel fr. 114 (ξὺν νόωι λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῶι ξυνῶι πάντων [...]), l'idea di unificazione che gli è propria è sottolineata dal gioco di parole paronomastico ξὺν νόωι : τῶι ξυνῶι, dove il νόος risulta essere la facoltà che va messa in azione nel "fare discorsi" ovvero nel "mettere insieme" (λέγοντας). Il fr. 40 pone il νόος in antitesi alla πολυμαθίη, che, come si vedrà a breve, indica una conoscenza qualitativamente deteriore perché non risolve la contraddittorietà del mondo in unità: dal che si deduce che il νόος, invece, ne è capace. Si può osservare che, come il λόγος, anche il νόος della risemantizzazione eraclitea e parmenidea[965] assolve ad una funzione conoscitiva sintetica: pertanto, secondo quanto rilevato da Snell[966], λόγος / λέγειν, intesi da Eraclito ancora come esperienze eminentemente uditive, e νόος / νοεῖν, che riconducono invece al campo esperienziale visivo, sortiscono un analogo tipo di conoscenza. Non è da escludere che il ricorso ad entrambi i domini sensoriali, quello uditivo e quello visivo, sia suggerito ad Eraclito dalla situazione comunicativa aurale.

962 Così intende ἀξύνετοι Nussbaum, 1972, I, p. 11.

963 Come invece γιγνώσκειν; cfr. Snell, 1991, pp. 30 ss.

964 Accettabile è la proposta di Fattal, 2005, p. 65, circa la "sinonimia", in Eraclito, tra νόος / νοεῖν ed il verbo φρονεῖν: "Νοέω e φρονέω, νόος e φρόνησις sono sinonimi, come risulta dal fr. 104, dove νόος e φρήν sono usati per designare la medesima realtà: 'Ma qual è la loro intelligenza (νόος), il loro pensiero (φρήν)?'. D'altra parte il φρονέειν del fr. 113 dice più o meno la stessa cosa del νόος del fr. 114: 'L'intelligenza (τὸ φρονέειν) è comune a tutti' (fr. 113) e 'Quelli che parlano con intelligenza (νόωι) si basano su ciò che è comune a tutti' (fr. 114). Φρονέω e νόος sono in stretto rapporto con ciò che è comune (ξυνός) a tutti (πάντα) e designano la stessa cosa". Tale sinonimia non riguarda invece il verbo γιγνώσκειν (ovvero γινώσκειν), che in nessuna delle sue occorrenze (frr. 5, 17, 28, 57, 86, 97, 108, 116) sembra indicare la conoscenza unificante del tipo qui esaminato, né il verbo εἰδέναι (frr. 23, 57, 80, 104). Entrambi, infatti, possono indicare indifferentemente sia la conoscenza fallace, sia quella veritiera. *Contra* Schirren, 1998, p. 167. Pressoché sinonimico è l'uso omerico, cfr. Hom. *Od.* XVI, 136; XVII, 193 e 281: γινώσκω, φρονέω· τά γε δὴ νοέοντι κελεύεις.

965 Cfr. cap. 1.2 *s.v.,* pp. 13 ss.

La caratterizzazione della conoscenza più frequente in Eraclito è quella espressa dal gruppo σοφίη / σοφός. Nel cap. 1.2 *s.v.* (pp. 19 s.) si è già osservato che le due voci occorrono con costanza insieme a λόγος / λέγειν, come accade nei frr. 32, 50, 108, 112. A questi va aggiunto il fr. 118, secondo il quale, a determinate condizioni, la ψυχή è dotata di somma σοφίη (σοφωτάτη): infatti, i frr. 45 e 115 sostengono che la ψυχή è sede del λόγος, ed il fr. 107 lascia intendere che le ψυχαί in grado di comprendere sono appunto quelle che padroneggiano il λόγος. Per Eraclito, la σοφίη consiste nel comprendere la latente unità dei distinti collegando i dati sensibili, apparentemente irrelati, in base ad un criterio unificante[967]. Pertanto, essa è una ed onnicomprensiva (ἓν τὸ σοφόν, cfr. frr. 32, 41), opposta alla πολυμαθίη, "nozione-di-molte-cose", e consiste nel "[...] comprendere l'intelligenza [γνώμη], che governa tutte le cose attraverso tutte [πάντα διὰ πάντων]" (fr. 41).

Il fallimento, a livello conoscitivo, del "raccogliere insieme", e dunque la netta antitesi alla σοφίη, è rappresentato dalla πολυμαθίη (frr. 40, 129). In questo nome composto, la qualità deteriore della conoscenza è espressa indubbiamente dall'aggettivo πολύς, che si oppone all'unità della σοφίη, ma forse anche dalla radice del verbo μανθάνειν, che in Omero[968] tende ad indicare la conoscenza come messa in atto, irriflessiva e quasi automatica, di quanto è tramandato o delle abitudini comuni[969]. Ad ogni modo, la differenza sostanziale tra σοφίη e πολυμαθίη è che la prima riconosce l'unità celata nella molteplicità, mentre la seconda non sa farlo. Intendendo l'opposizione 'σοφίη *vs* πολυμαθίη' come una traduzione, sul piano cognitivo, dell'opposizione eraclitea di 'unità *vs* molteplicità', si dissolve la contraddizione che alcuni studiosi hanno scorto tra il fr. 35 (χρὴ γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἵστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι) ed il fr. 40 (πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει [...])[970]: a rendere positiva la

966 Snell, 1991, p. 45: "Eraclito [...] incrocia (come dimostra proprio questo frammento [il 40], ma vedi anche frr. 17, 104, 114) la concezione del *logos*, che si ode e comprende, con quella del *noos*, della 'visione' ('Einsicht') che appartiene piuttosto al vedere e al riconoscere". Cfr. anche Hölscher, 1968, p. 139, che a proposito dello stile oracolare di Eraclito afferma: "non solo il visibile, ma anche l'udibile diventa un simbolo: la lingua", citando come esempio il frammento 48, in cui occorre "scovare nel senso il controsenso".

967 Sulla connotazione epistemologica ed etica dell'opposizione eraclitea tra 'uno' e 'molti', cfr. Stokes, 1971, pp. 87 ss.

968 Cfr. ad esempio *Il*. VI, 444; *Od*. XVII, 226.

969 Cfr. Snell, 1991, pp. 47 ss. La critica al tipo di conoscenza implicita in μανθάνειν sarebbe in linea con il senso presunto del fr. 74, secondo il quale non bisogna agire come ci viene tramandato dai genitori.

conoscenza del fr. 35 è *in primis* il fatto che essa viene condotta da φιλόσοφοι, ossia da amanti della σοφίη come sapere unificante, mentre la conoscenza del fr. 40 è giudicata negativamente perché si tratta di πολυμαθίη.

A questo punto, occorre affrontare la questione del ruolo del λόγος nella conoscenza. Sono opportune due osservazioni preliminari. In primo luogo, poiché il λόγος è 'discorso', si chiarisce il fondamentale ruolo conoscitivo della conoscenza sensibile in generale, e uditiva in particolare[971]. In secondo luogo, poiché il discorso è inteso come "azione / risultato del raccogliere insieme", si comprende il motivo della sua costante occorrenza entro contesti in cui si parla della conoscenza: la *Grundbedeutung* di λέγειν è coerente con la concezione sintetica della σοφίη[972].

Essendo entrambi delle unità articolate, discorso e mondo per Eraclito sono simili nella struttura e nel funzionamento (cfr. cap. 5.3, pp. 177 ss.): è questa analogia a conferire al discorso il suo valore euristico e conoscitivo. A ben vedere, si tratta di un valore doppio: da un lato, in quanto modello analogo della realtà, il λόγος costituisce un importante oggetto della conoscenza, giacché anch'esso necessita di essere compreso dagli uomini al di là delle apparenze; dall'altro, in quanto funzione dell'organo cognitivo ψυχή (cfr. frr. 45, 107 e 115), il λόγος funge anche da strumento con cui pervenire alla conoscenza: "ascoltando" con attenzione il discorso (proprio ed altrui), il parlante dispone infatti di un ottimo terreno di osservazione per inferire il funzionamento del mondo fisico. In altre parole, gli uomini possono comprendere il discorso solo attraverso il discorso, e tuttavia in questo processo cognitivo non vi è nulla di meramente autoreferenziale (*circulus vitiosus*): infatti, il λόγος costituisce un'efficace chiave interpretativa del mondo fenomenico, una volta che si sia compresa la sua natura articolata.

---

970 La percezione della contraddizione ha indotto alcuni interpreti ad ipotizzare la non autenticità del fr. 35. Altri l'hanno spiegata in base a diverse sfumature di significato dei verbi ἱστορεῖν (fr. 35, ἵστορας) e μανθάνειν (fr. 40, πολυμαθίη): ἱστορεῖν insisterebbe maggiormente sull'attività del soggetto conoscente, sulla sua ricerca del sapere; mentre μανθάνειν indicherebbe, come si è già osservato, una forma di acquisizione del sapere tendenzialmente passiva o ricettiva; dunque, l'opposizione dei due frammenti sarebbe giocata sull'attività (fr. 35), giudicata positivamente da Eraclito, o al contrario sulla passività (fr. 40) dell'acquisizione della conoscenza, bocciata dal sapiente (per un ragguaglio sulla questione cfr. Verdenius, 1947, pp. 280 s.).

971 Questo è l'approccio interpretativo di Schirren, 1998, pp. 156 s.

972 Cfr. Heidegger, 2000, pp. 219 ss.

A fronte di queste posizioni, è lecito chiedersi quale ruolo conoscitivo competa allo specifico λόγος che Eraclito depositò nel tempio dell'*Artemision* all'inizio del V sec. a. C.

Nel cap. 6.1, contestualmente all'analisi dei frr. 2, 39 e 50 (rispettivamente p. 191, p. 201, p. 206), è stato osservato che in Eraclito è possibile distinguere due tipi di referenti per λόγος: i discorsi 'soggettivi', ossia discorsi determinati e particolari (frr. 39, 87 e 108), ed il discorso 'intersoggettivo', ossia quello in generale o il linguaggio[973]. Lo scritto eracliteo rappresenta indubbiamente una determinata attuazione del linguaggio (in termini saussuriani, si può affermare che esso coincide con un atto di *parole*, non con la *langue*). Tuttavia, questo specifico discorso intende mettere in evidenza proprio il funzionamento del linguaggio in generale e, in virtù dell'analogia tra linguaggio e mondo, anche quello della realtà fenomenica.

In linea di massima, qualunque λόγος, in quanto "azione / risultato del λέγειν", presenta una struttura ed un funzionamento in qualche misura simili a quelli del mondo fisico, e può pertanto risultare utile (se adeguatamente recepito) alla comprensione della realtà come unità articolata. Questa costante esperienza di ἔπεα καὶ ἔργα (fr. 1) non è tuttavia sufficiente per i πολλοί, i quali restano nell'incoscienza (cfr. fr. 72). A differenza di altri discorsi[974], quello eracliteo ha intenzioni didattiche, e si pone come obiettivo precipuo la rappresentazione del modello articolatorio, comun denominatore di linguaggio e mondo. Il σοφός e φιλόσοφος Eraclito, da esperto artigiano della parola, nel comporre il proprio discorso intende rappresentare in modo direttamente esperibile la struttura articolata del linguaggio e della realtà, il suo farsi molti pur restando uno, offrendone per così dire una μίμησις[975]. Tale obiettivo è raggiunto grazie all'imprescindibile sodalizio tra "forma" e "contenuto" del λόγος eracliteo.

Il messaggio di Eraclito sta tutto nella forma in cui ci è offerto, ossia nella pregiata trama di collegamenti fonici, ritmici e tematici che percorre il discorso. In primo luogo, la dottrina dell'intimo collegamento dei distinti, ossia il

---

973 È stato anche sottolineato che la diversità dei referenti ("un certo x" in particolare o piuttosto "x" in generale) non compromette l'unità del significato di λόγος.

974 Si pensi, ad esempio, a quelli a cui il sapiente si riferisce nel fr. 108.

975 Kirk, ^{3}1970, p. 55, parla di μίμησις καὶ μέθεξις. Cfr. Hammer, 1991, p. 189: "Der 'objektive' λόγος, also der λόγος der Welt, und Heraklits λόγος (Darlegung) sind zwei 'Aspekte' ein und derselben Sache" (ma lo studioso intende il λόγος "oggettivo" non come "discorso", bensì come "rapporto", *Verhältnis*, unificante gli opposti).

piano del contenuto, è veicolata, sul piano della forma, dagli espedienti linguistici considerati nella prima parte del lavoro: le reti di significazione, i giochi di parole e la polivalenza sintattica. Tali espedienti sono tutti finalizzati alla contestualizzazione diversificata delle parole-chiave, ossia a stabilire tra di loro coerenze eterogenee[976]: le reti di significazione traducono in atto il principio di risonanza rimandando continuamente immagini ad altre immagini, e sollecitando alla loro contestualizzazione reciproca (cap. 2.1); i giochi di parole stabiliscono collegamenti tra immagini apparentemente irrelate (cap. 2.2); la polivalenza sintattica invita il lettore-ascoltatore a diventare anche interprete, componendo e scomponendo i raggruppamenti sintattici e sintagmatici secondo una nuova flessibilità (cap. 2.3). Queste strategie di contestualizzazione fungono da tracce (tracce acustiche, tracce grafiche, tracce etimologiche o paretimologiche, tracce sintattiche, etc.) a partire dalle quali individuare ed esperire i collegamenti latenti e dunque l'unità degli ὀνόματα nel λόγος, che corrisponde a quella dei πάντα nell'ἕν.

Nell'ottica dell'osmosi tra forma e contenuto vanno riconsiderate anche le intuizioni di Kahn[977] circa "densità" e "risonanza". Da un canto, Eraclito esprime con un solo significante una molteplicità di contenuti: è questo il caso delle parole dense, che hanno plurime accezioni a seconda dei contesti d'uso, e delle proposizioni contrassegnate da polivalenza sintattica (la *linguistic density* di Kahn). Dall'altro, al contrario, il sapiente ricorre ad una molteplicità di significanti per esprimere un unico contenuto: ciò si verifica, ad esempio, nelle reti di significazione, costituite da immagini che, riecheggiandosi l'un l'altra, veicolano un unico senso. Per l'interprete, la compresenza di densità e risonanza si traduce in un movimento ermeneutico doppio, di estensione e contrazione: da una parte, dove vi è densità (parola densa o sintassi polivalente), all'interno di un unico segno si schiude un orizzonte semantico più vasto, così che l'interpretazione procede dall'uno al molteplice; dall'altra, per via della risonanza, lo stesso contenuto è reso in un caleidoscopio di forme diverse, per cui l'interpretazione deve risalire dal molteplice fino all'unità.

Questo duplice movimento ermeneutico, rivolto nelle due direzioni ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα (fr. 10), riproduce il moto della *conversio*: esso dunque fornisce al lettore-ascoltatore attento e partecipante un'esperienza

976 Sulla loro funzione contestualizzante cfr. cap. 3.2, p. 73.

977 Kahn, 1979, pp. 91 s.

diretta dell'unità articolata. In particolare, numerosi casi di polivalenza sintattica rappresentano dei "punti di articolazione" del discorso eracliteo, che conferiscono dinamismo all'unità del λόγος attraverso la sua ripartizione in coerenze variabili. Infatti le parole o i sintagmi mediani, cioè interpretabili sia insieme a ciò che precede sia insieme a ciò che segue, problematizzando la lettura e la comprensione del testo rivelano diverse possibilità di raggruppare le componenti del discorso. A titolo di esempio, si può ricordare il noto caso dell'*incipit*, τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος *ἀεὶ* ἀξύνετοι [...]: grazie alla sua posizione ambigua tra le due proposizioni, l'avverbio *ἀεί* assume funzione di cerniera, perché divide e al tempo stesso unisce due membri costitutivi del λόγος. Ciò sottolinea la natura una e molteplice del discorso, e chiama il lettore-ascoltatore a dividere e unire, disgiungere e congiungere, *abstrahere* e *cumtrahere*.

Non è da escludere che l'impianto stesso dello scritto eracliteo promuovesse la ricerca di un'unità forte ma latente. Alcuni interpreti sono dell'avviso che l'opera non doveva consistere in una prosa continua, ma piuttosto in una raccolta di *γνῶμαι* apparentemente indipendenti, in realtà coerenti l'una con l'altra[978]. Una formulazione più cauta di questa ipotesi viene da Bremer, il quale paragona lo scritto eracliteo alle Odi di Pindaro per il comune "principio di composizione", che consiste in una coerenza interna tanto profonda quanto ardua da riconoscere. È appunto questa caratteristica a suggellare la coalescenza tra "contenuto" e "forma" del λόγος eracliteo: "[...] dieses am Modell der Sprache entwickelte universale Darstellungsprinzip gilt nicht zuletzt für die sprachliche Darstellung selbst. *Daß 'das Ganze eine Einheit ist' (B50), ist nicht nur die inhaltliche, sondern zugleich die formale Bestimmung des Logos. So scheint Heraklits Werk als Selbstdarstellung des Logos*. Jeder einzelne Satz ist als Verbindung von Verschiedenem ein 'Ganzes' und 'Nichtganzes'. Er ist im Miteinander und Gegeneinander der Rhythmen und Klänge die sprachliche Gestalt der Einheit in der Vielheit"[979]. La fondamentale ma ine-

978 Così Havelock, 1973, p. 268 nota 7 e p. 319 nota 38; Kirk, ^{3}1970, pp. 7 s. Cfr. Hussey, 1982, p. 56: "Heraclitus wishes to use the language to 'show how [each thing] is' (B1). For this reason, language properly used is cryptic to the uninitiated, just a sense-experience is [...]. The interpreting consists in the finding of a meaning which casts a unifying light, and enables the different parts to be understood as parts of a structure [...]. To understand is literally to 'assemble' the parts. For this reason it seems likely that Heraclitus' own work was meant to be read *as a whole*, though the individual sayings were clearly almost completely disjoint from one another".

979 Bremer, 1996, p. 84 (corsivo mio).

vidente coesione sottesa al discorso di Eraclito è dunque il mezzo espressivo precipuo per il fulcro del suo insegnamento, ossia l'armonia (il collegamento) dei distinti fenomenici, e rende l'opera stessa un modello esemplare di unità articolata.

Se per i fruitori di una cultura letteraria, abituati ad una netta demarcazione tra mezzi espressivi e contenuti espressi, la loro compenetrazione può venire intesa come un raffinato artificio stilistico in grado di far convergere due sfere separate, per le culture oro-aurali (e dunque anche per Eraclito e per il suo pubblico) forma linguistica e contenuto si compenetrano reciprocamente e, in una certa misura, coincidono. Quando il bardo celta Taliesin (VI sec.) celebra l'unità profonda che soggiace al mondo, egli ricorre ad una fitta trama di risonanze e di richiami metrici e fonici[980]. L'intreccio tra l'espressione linguistica ed il suo contenuto è, per le civiltà della parola cantata, un fatto di natura più che di artificio; negli enunciati poetici, profetici e sapienziali, il suono stesso della voce è il principale portatore di significato. Rigorosamente parlando, dunque, la distinzione stessa tra un "piano della forma" ed un "piano del contenuto" entro il discorso eracliteo è snaturante, perché fa a pezzi quanto per l'artigiano della parola è fuso insieme. Tale distinzione è utile esclusivamente all'interprete che, con acribia filologica, desideri individuare ed analizzare le componenti di una coalescenza.

Per il pubblico dell'inizio del V sec. a. C., lo scritto di Eraclito vuole fungere da efficace strumento per la conquista di una conoscenza che riconosca, sulla scorta del modello del discorso, l'unità latente dei distinti fenomenici. La concreta esperienza, sia uditiva che visiva, del λόγος è il punto di partenza ineliminabile per tale conoscenza, ragione per cui chi si accosti all'opera eraclitea deve essere, oggi come allora, lettore ad alta voce[981]. Dopo aver fatto da "accorti osservatori di moltissime cose" (fr. 35) esperienza del λόγος, i lettori-ascoltatori sono chiamati ad un ruolo attivo, quello di sintetizzare alla luce di un principio unificante impressioni e dati emergenti da un complesso di formulazioni apparentemente sconnesse. In questo senso, lo scritto di Eraclito non si configura come insegnamento puramente teorico e descrittivo circa l'unità dei distinti, ma piuttosto come il mezzo di un apprendimento

980 Lengyel, 1976, p. 205 commenta come segue la poesia *Le Kat Godeu,* attribuita appunto a Taliesin: "Con questo [...] sistema poetico, si voleva portare alla coscienza il legame, l'interdipendenza di tutte le cose nel senso più ampio della parola. La metrica doveva corrispondere al contenuto della poesia e trasmettere qualcosa dell'inevitabile sorte comune di tutti i fenomeni".

vivo, partecipante e sinestetico[982]. Per ricorrere ad una metafora, il λόγος eracliteo è uno specifico "ginnasio", ossia un luogo deputato alla pratica e all'esercizio del λέγειν: di questo allenamento si giova l'organo della ψυχή, ed il λόγος è la funzione che ne risulta sviluppata.

Riepilogando, si può affermare che, per Eraclito, un unico processo della conoscenza soggiace alla comprensione di tre oggetti analoghi per struttura e funzionamento: lo scritto eracliteo, il linguaggio e la realtà. Tale processo prende le mosse dall'esperienza, che è necessaria ma non sufficiente. Ai sensi si offre un'irrelata pluralità di distinti, tra i quali, *prima facie*, non si scorge relazione di continuità; è necessario dunque un apporto ermeneutico che risolva la multiformità e contraddittorietà dei dati sensibili. La modalità ermeneutica indicata da Eraclito consiste nel cogliere i collegamenti tra i distinti, ovvero nell'operazione del λέγειν come *reductio ad unum*. Ciò coincide con il conseguimento della σοφίη, sapienza unificante che permette di riconoscere la struttura dinamica del discorso e del mondo, capaci di farsi molti pur restando uno.

---

981 La decisa affermazione di questa necessità rappresenta probabilmente il maggiore contributo di Deichgräber, 1962 agli studi non solo su Eraclito, ma sulla letteratura greca arcaica in generale. Quanto al problema storico della lettura ad alta voce, l'abilità e la diffusione della lettura silenziosa non possono essere retrodatate a prima dell'età classica: almeno su questo dato, la letteratura specialistica appare pressoché unanime. Nondimeno, in un recente contributo sull'argomento, Rösler, 2006 sostiene che l'opera di Erodoto sarebbe la prima a forzare, con la sua lunghezza, i limiti imposti dalla lettura ad alta voce (ivi, p. 69); tendenza che appare poi consolidata con Tucidide ed il suo *antioraler Stil* (ivi, p. 71).

982 Circa la funzionalità del *medium* scritto per l'esercizio cognitivo "attivo" da parte del lettore, è utile ricordare le affermazioni di Rösler, 1997, p. 722, che profila le differenze psicologico-cognitive tra la ricezione orale (o "comunicazione *face to face*", cfr. ivi, p. 721) e quella scritta: "[...] l'assenza dei vantaggi dell'esecuzione orale potrebbe apparire una perdita, ma è proprio quest'assenza che funziona da impulso per qualcosa il cui spazio era stato ridotto nella situazione *face to face* dell'esecuzione orale: il processo immaginativo. Come ha mostrato W. Iser nella sua analisi del processo di lettura, il 'vuoto costitutivo' della situazione testo-lettore [...] esige dal lettore un'attività di adattamento; tale vuoto viene 'costantemente occupato da proiezioni' e si realizza così, in un gioco combinato di 'atti di comprensione' e 'sintesi passive', la costituzione del testo come prestazione creativa, e perciò individuale, del lettore. Al posto del soggetto che asseconda –o credendo o dubitando– subentra il soggetto che crea, che nel processo di lettura collabora attivamente alla produzione dell'opera".

Conclusioni della Parte II

Se la prima parte del lavoro ha considerato aspetti stilistici e formali del discorso di Eraclito all'insegna del compromesso tra oralità e scrittura, la seconda interpreta seguendo lo stesso filo conduttore anche i suoi contenuti sapienziali.

Alla base della riflessione eraclitea sul linguaggio e sul mondo è possibile individuare un modello portante, che è stato definito 'unità articolata'. Essa è contraddistinta dalle seguenti caratteristiche: 1) Unità. Alla molteplicità dei distinti fenomenici soggiace un'unità inevidente, che li comprende tutti. 2) *Conversio*. All'interno dell'unità agiscono due forze di segno uguale e contrario: una è la spinta centrifuga o divisoria, che procede dall'uno ai molti; l'altra è la spinta centripeta o coesiva, che va dai molti all'uno. Per effetto di questo sistema di forze, unità e molteplicità possono essere considerate interscambiabili. 3) Autopoiesi. Poiché le due forze uguali e contrarie della *conversio* sono immanenti all'unità, essa stessa è artefice della propria organizzazione interna in parti costituenti. Con ciò, l'unità evidenzia caratteristiche tipiche degli organismi viventi.

Nel cap. 4.1 è stato illustrato dapprima, in generale, il rapporto tra unità e molteplicità che è sotteso alla riflessione greca arcaica sulla natura; poi, in particolare, il rapporto tra *ἕν* e *πάντα* caratterizzante la visione cosmologica di Eraclito. Solo poche delle numerose occorrenze eraclitee di εἷς, *μία*, *ἕν* e di *πᾶς*, *πᾶσα*, *πᾶν* non si prestano (o si prestano poco agevolmente) ad essere interpretate in base al modello dell'unità articolata. Successivamente sono state individuate due reti di significazione atte ad illustrare tale modello: quella delle immagini veicolanti l'idea di coesione ed unità (cap. 4.2), e quella delle immagini veicolanti l'idea di divisione e pluralità (cap. 4.3). In effetti, lo stesso rap-

porto vigente tra ἕν e *πάντα* lega anche il fuoco e gli aromi (fr. 67), l'oro e le merci (fr. 90), la legge divina e le leggi umane (fr. 114), etc. Non solo parole come πῦρ, κόσμος, θεός, πόλεμος, etc. sono tutte semanticamente dense, ovvero risemantizzate rispetto all'orizzonte semantico tradizionale, ma dalla loro risemantizzazione emergono anche rilevanti tratti in comune, coincidenti appunto con le caratteristiche dell'unità articolata (1, 2 e 3). Queste ed altre immagini, dunque, illustrano ed esemplificano il modello articolatorio. L'enucleazione di un determinato senso per mezzo di una pluralità di significanti reciprocamente solidali (cfr. la "risonanza" descritta da Kahn[983]), basata sulla variazione dell'identico e sul pensiero per immagini, risulta coerente con le modalità espressive diffuse presso le culture oro-aurali.

Attribuire al discorso un ruolo cosmologico non rappresenta un nonsenso. I capitoli raggruppati sotto il n. 5 (5.1, 5.2, 5.3) fungono da cerniera concettuale tra quelli del n. 4, dedicati al cosmo, e quelli del n. 6, dedicati al linguaggio: viene infatti considerato il nesso presente nel pensiero di Eraclito tra linguaggio e cosmo. A questo scopo occorre innanzitutto comprendere, attraverso un esame storico-linguistico che va da Omero fino all'inizio del V sec. a. C., quale sia la semantica del *nomen actionis et rei actae* λόγος ovvero del verbo λέγειν all'epoca dell'Efesio (cap. 5.1). Secondo l'esito dell'indagine, fino ad Eraclito incluso non si riscontrano occorrenze di λόγος con valori razionalistici né matematici, come quelli di "ragione", "proporzione", "misura", etc. Fondamentalmente, nell'arco di tempo considerato λόγος significa "azione / risultato del λέγειν", ossia del "raccogliere insieme" e del "raccontare": dunque "raccolta" e soprattutto "discorso". Questi dunque sono i significati storicamente attribuibili ad Eraclito. Al contrario, commentatori e traduttori finiscono per attribuire a λόγος significati anacronistici, oltre che talvolta fra loro quasi irrelati. A riservare le maggiori difficoltà interpretative sono i frammenti che istituiscono una relazione diretta tra λόγος e ψυχή da una parte (frr. 45, 115), e tra λόγος e mondo fisico dall'altra (es. frr. 1, 31). Ciò è dovuto al fatto che in base al nostro comune sentire il discorso non gioca alcun ruolo, rispettivamente, cognitivo né cosmologico; di conseguenza, proprio in corrispondenza di queste occorrenze vengono proposte le più disparate (e problematiche) traduzioni ed interpretazioni di λόγος. Ma l'attribuzione di ruoli simili al discorso è davvero un nonsenso?

983 Kahn, 1979, pp. 89 s.

Circa il ruolo cognitivo, una risposta convincente è data da Nussbaum, la quale ha mostrato come, per Eraclito, ψυχή sia l'organo della cognizione, e come λόγος rappresenti, proprio in qualità di *connected discourse*[984], la sua specifica funzione cognitiva. Occorre pertanto concentrarsi sul ruolo cosmologico assolto dal λόγος.

Gli studi antropologici sono d'aiuto nel ricordare che le categorie di 'senso' e 'nonsenso' sono culturalmente relative. Dal confronto interculturale si evince che, nel pensiero informato dall'oralità, il linguaggio ricorre costantemente come protagonista delle concezioni fisiche, e specificamente cosmogoniche e cosmologiche: si pensi ad esempio ai numerosi miti della "parola creatrice" che chiama ad essere il nominato (cap. 5.2).

Con questo, tuttavia, non si è ancora toccata la specificità della concezione eraclitea del λόγος. Qui il modello non è quello creazionista delle culture dell'oralità primaria, bensì è di tipo analogico-esplicativo: Eraclito scorge una rispondenza tra discorso e mondo, che si somigliano nella struttura e nel funzionamento in quanto entrambi unità articolate (ἕν : πάντα = λόγος : ὀνόματα, cfr. cap. 5.3); tale analogia fa del λόγος uno strumento euristico utile a capire la realtà. La concezione del discorso come unità articolata è imprescindibile dalla *Grundbedeutung* di λέγειν come "raccogliere insieme", giacché il λόγος è inteso come composto da costituenti minori tra loro collegati, gli ὀνόματα o ἔπεα. Una conferma a questa interpretazione viene dalla risemantizzazione di ὄνομα, usato da Eraclito non solo nel significato tradizionale di "nome proprio", ma anche nell'accezione di "(singola) parola"[985]. Benché intesi da Eraclito come parti del λόγος, gli ὀνόματα serbano una funzione caratteristica del nome proprio, quella di individuare ciascun nominato nella sua determinatezza e nel suo particolarismo[986]; è appunto questo a causare l'impressione dell'incongruenza dei fenomeni. Nel λόγος, dunque, si trovano ad agire le due forze di segno uguale e contrario della *conversio*: da un canto esso si segmenta in una pluralità di ὀνόματα, dall'altro resta però coeso ed unitario. È la stessa παλίντονος ἁρμονίη che caratterizza anche l'arco e la lira (fr. 51).

Nella sua concezione del λόγος come unità articolata, Eraclito si conferma come un sapiente aurale, per il quale cioè è determinante l'incontro tra il *medium* orale e quello scritto. Infatti, nella sua speculazione circa la natura vivente ed il cosmo, per i quali viene assunta l'inesperibile unità di fenomeni ap-

984 Nussbaum, 1972, I, p. 13.

985 Cfr. cap. 1.2 *s.v.*, p. 13.

986 Cfr. E. Hoffmann, 1991, pp. 58 s.

parentemente irrelati, un ruolo centrale è attribuito al linguaggio: ciò è tipico delle culture orali. Al contempo, la modificazione della percezione del linguaggio avallata dalla scrittura, che oggettiva l'enunciato sotto forma di manufatto davanti agli occhi del lettore, ne facilita l'analisi: il discorso non è più inteso in maniera olistica (ὅλον), come è intuitivo per il parlante non alfabetizzato, bensì come una struttura composta, analizzabile in costituenti semantici minori.

L'esame delle occorrenze conferma la natura articolata del λόγος ed il suo valore euristico nella comprensione del mondo fenomenico. Il cap. 6.1 impiega a fini ermeneutici i risultati della prima e della seconda parte della ricerca, interpretando le occorrenze di λόγος, λέγειν, ὄνομα ed ὀνομάζειν principalmente in base a due linee-guida: quella del significato unitario e non specialistico di λόγος come 'discorso', e quella del discorso come unità articolata. Infine, nel cap. 6.2 viene considerata la duplice funzione conoscitiva assolta dal λόγος, che per Eraclito non rappresenta soltanto l'oggetto, ma anche lo strumento della conoscenza: in qualità di unità articolata, esso è visto infatti come un analogo del mondo fisico facilmente esperibile da ogni parlante. Sede del λόγος è l'organo cognitivo della ψυχή (cfr. frr. 45, 107, 115); grazie alla sua azione sintetica (λέγειν), il λόγος conferisce ad essa la capacità di assemblare la difformità contraddittoria dell'esperienza sensibile per comprendere l'unità latente delle cose.

A fronte di questi argomenti, occorre riconoscere allo scritto eracliteo quel marcato intento didattico che invece gli viene spesso negato dalla critica. Veicolando il messaggio dell'invisibile coesione dei distinti attraverso un testo fortemente asindetico, composto di γνῶμαι apparentemente irrelate ma, a ben guardare, percorso da una fitta trama di richiami fonici, ritmici e tematici, l'artigiano della parola sprona continuamente il suo pubblico all'esercizio del comprendere come "far andare insieme" (ξυνιέναι). In questo modo, egli promuove i lettori-ascoltatori ad interpreti partecipanti e a discenti del proprio λόγος. Invitando con il suo scritto ad un'esperienza diretta del "raccogliere" (λέγειν), Eraclito indica la strada per il conseguimento della σοφίη.

Bibliografia

La traduzione dei brani di opere che, nella presente bibliografia, non compaiono in lingua italiana è a cura dell'autrice.

Abbreviazioni

Opere ed autori antichi vengono citati in base alle abbreviazioni usate nel *Greek-English Lexicon* di H. G. Liddell, R. Scott e H. S. Jones (LSJ). Per edizioni ed opere di consultazione si è fatto ricorso alle seguenti sigle:

DK = Diels H., Kranz W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, voll. I–III, Zürich, 2004 ([6]1951–1952).

DNP = *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, ed. H. Cancik, H. Schneider, Stuttgart, Weimar, 1996 ss.

FGrH = *Die Fragmente der Griechischen Historiker*, ed. F. Jacoby, voll. I–IIIc, Berlin, Leiden, 1957–1964.

HSK = *Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft*, ed. H. E. Wiegand et al., Berlin, New York, 1982 ss.

IG = *Inscriptiones Graecae – Editio Minor – (Inscriptiones Atticae)*, vol. I, ed. H. F. von Gaertringen, J. Kirchner, Chicago, 1974.

LFE = *Lexikon des frühgriechischen Epos*, ed. B. Snell et al., Göttingen, 1955 ss.

LSJ = Liddell H. G., Scott R., *A Greek–English Lexicon. Revised and Argumented Throughout by Sir H. S. Jones, with the Assistance of R. McKenzie and with the Cooperation of Many Scholars*, Oxford, [9]1996 (1843).

P = Page D., *Poetae Melici Graeci*, Oxford, 1962.

LP = Lobel E., Page D., *Poetarum Lesbiorum Fragmenta*, Oxford, 1955.

S = Snell B., *Pindari carmina cum fragmentis*, vol. I: *Epinicia*, Leipzig, 1964; vol. II: *Fragmenta*, Leipzig, 1964.

SM = Snell B., Maehler H., *Bacchilidis carmina cum fragmentis*, Stuttgart, Leipzig, 1992.

TLG = *Thesaurus Linguae Graecae* (http://www.tlg.uci.edu/).

W = West M. L., *Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati*, vol. I: *Archilochus, Hipponax, Theognidea*, Oxford, 1971; vol. II: *Callinus, Mimnermus, Semonides, Solon, Tyrtaeus, Minora, Adespota*, Oxford, 1972.

Edizioni di Eraclito

Bollack J., Wismann H., *Héraclite ou la séparation*, Paris, 1972.
Burckhardt G., *Heraklit. Urworte der Philosophie*, Wiesbaden, 1952.
Conche M., *Héraclite. Fragments*, Paris, 1986.
Diano C., Serra G., *Eraclito. I frammenti e le testimonianze*, Milano, [4]1993 (1980).
Diels H., *Herakleitos von Ephesos*, Berlin, 1901.
Kahn C. H., *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge (Massachusetts), 1979.
Kirk G. S., *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Cambridge, [3]1970 (1954).
Marcovich M., *Eraclito. Frammenti*, Firenze, 1978 (Merida, Venezuela, 1967).
Marcovich M., Mondolfo R., Tarán L., *Eraclito. Testimonianze, imitazioni e frammenti. Introduzione di G. Reale*, Milano, 2007.
Mouraviev S. N., *Heraclitea*, Sankt Augustin, 1999–2003.
Schleiermacher F., *Herakleitos der Dunkle von Ephesos, dargestellt aus den Trümmern seines Werkes und den Zeugnissen der Alten*, in F. A. Wolf, Ph. Buttmann (ed.), Museum der Alterthums-Wissenschaft I, Berlin, 1807, pp. 315–533.
Snell B., *Heraklit. Fragmente*, München, 1965.
Walzer R., *Eraclito. Raccolta dei frammenti e traduzione italiana*, Hildesheim, Firenze, 1939.

Altre edizioni

Cerri G., *Parmenide di Elea. Poema sulla natura*, Milano, 1999.
Colli G., *La sapienza greca*, voll. I–III, Milano, 1977–1980.
Coxon A. H., *The fragments of Parmenides*, Assen, Maastricht, 1986.
De Romilly J., *Eschyle. Les Perses*, Paris, 1974.
Diels H., *Parmenides. Lehrgedicht*, Berlin, 1897.
Diels H., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, [4]1922 (1903).
Gallop D., *Parmenides of Elea*, Phoenix vol. suppl. 18, Toronto, 1984.
Gemelli Marciano M. L., *Die Vorsokratiker. Auswahl der Fragmente und Zeugnisse*, Bd. I, Düsseldorf, 2007.
Gostoli A., *Margite. Introduzione, testimonianze, testo critico, traduzione e commento*, Pisa, Roma, 2007.
van Groningen B. A., *Theognis. Le premier livre*, Amsterdam, 1966.
Heitsch E., *Xenophanes. Die Fragmente*, Zürich, München, 1983.
Heitsch E., *Parmenides. Die Fragmente*, Zürich, 1995.
Hölscher U., *Vom Wesen des Seienden. Parmenides*, Frankfurt am Main, 1969.

Jourdan F., *Le Papyrus de Derveni*, Paris, 2003.
Lami A., *I Presocratici*, Milano, [5]2000 (1991).
Lanza D., *Anassagora. Testimonianze e frammenti*, Firenze, 1966.
Lesher J. H., *Xenophanes of Colophon. Fragments*, Phoenix vol. suppl. 32, Toronto, 1992.
Leutsch E. L., Schneidewin F. G., *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, voll. I–II, Hildesheim, 1965.
Mansfeld J., *Die Vorsokratiker*, vol. I, Stuttgart, 1983.
Mullach F. W. A., *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, vol. I, Paris, 1860.
Nauck A., *Tragicorum Graecorum Fragmenta. Supplementum adiecit B. Snell*, Hildesheim, 1964.
O'Brien D., *Études sur Parménide, Tome I : Le Poéme de Parménide / texte, trad., essai critique par D. O'Brien; en collab. avec J. Frère; pour la trad. franç., avant-propos de P. Aubenque; publ. sous la dir. de P. Aubenque*, Paris, 1987.
Reale G., Ruggiu L., *Parmenide. Poema sulla natura. I frammenti e le testimonianze indirette*, Milano, 1991.
Reale G., *I presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di H. Diels e W. Kranz*, Milano, 2006.
Sider D., *The Fragments of Anaxagoras. Edited with an Introduction and Commentary*, Beiträge zur klassischen Philologie 118, 1981.
Snell B., *Tragicorum Graecorum Fragmenta, vol I: Didascaliae tragicae, catalogi tragicorum et tragoediarum, testimonia et fragmenta tragicorum minorum. Editio correctior curavit R. Kannicht*, Göttingen, 1986.
Tarán L., *Parmenides. A text with translation, commentary and critical essays*, Princeton, 1965.
Untersteiner M., *Parmenide. Testimonianze e frammenti*, Firenze, 1958.
Untersteiner M., *Senofane, Testimonianze e frammenti*, Firenze, 1956.
Wright M. R., *Empedocles. The Extant Fragments*, Indianapolis, [2]1995 (Yale, 1981).

Opere di consultazione

Beccaria G. L., *Dizionario di linguistica e di filologia, metrica, retorica*, Torino, [3]2004 (1994).
Boisacq E., *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, Heidelberg, Paris, 1916.
Cardona G. R., *Dizionario di linguistica*, Roma, 1988.
Chantraine P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, 1999 (1968).
Denniston J. D., *The Greek Particles*, Oxford, [2]1954 (1934).
Ebeling H., *Lexicon Homericum*, voll. I–II, Hildesheim, 1963 (Leipzig, 1885).
Frisk H., *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, 1. Bd. 1954, 2. Bd. 1970.
Hofmann J. B., *Etymologisches Wörterbuch des Griechischen*, München, 1950.
Homberger D., *Sachwörterbuch zur Sprachwissenschaft*, Stuttgart, 2003.
Italie G., *Index Aeschyleus. Editio altera correcta et aucta, curavit S. L. Radt*, Leiden, 1964.
Semerano G., *Dizionario della lingua greca*, in *Le origini della cultura europea*, vol. II, Dizionari etimologici, Firenze, 1994.
West M. L., *Greek Metre*, Oxford, 1982.

Letteratura secondaria

Andresen H., *Schriftspracherwerb und die Entstehung von Sprachbewußtheit*, Opladen, 1985.

Asper M., *Medienwechsel und kultureller Kontext. Die Entstehung der griechischen Sachprosa*, in J. Althoff (ed.), *Philosophie und Dichtung im antiken Griechenland. Akten der 7. Tagung der Karl und Gertrud Abel-Stiftung am 10. und 11. Oktober 2002 in Bernkastel-Kues*, Stuttgart, 2007, pp. 67–102.

Auroux S., *Scrittura e grammatizzazione. Introduzione alla storia delle scienze del linguaggio*, Palermo, 1998 (Liegi, 1994).

Barck Ch., *Wort und Tat bei Homer*, Spudasmata 34, Hildesheim, 1976.

Barnes J., *Aphorism and Argument*, in K. Robb (ed.), *Language and Thought in Early Greek Philosophy*, La Salle, Illinois, 1983, pp. 91–109.

Bartling M., *Der Logosbegriff bei Heraklit und seine Beziehung zur Kosmologie*, Göppinger Akademische Beiträge 124, Göppingen, 1985.

Bastian A., *Die heilige Sage der Polynesier. Kosmogonie und Theogonie*, Leipzig, 1881.

Battegazzore A. M., *Contributo alla nozione eraclitea di giustizia come limite (frr. B11 e B114 D.–K.)*, Sandalion 2, 1979, pp. 5–17.

Belardi W., *Problemi di cultura linguistica nella Grecia antica*, Roma, 1972.

Boegehold A. L., *When a Gesture was Expected. A Selection of Examples from Archaic and Classical Greek Literature*, Princeton (New Jersey), 1999.

Bollack J., *Empedocle, III. Les Origines. Commentaire*, vol. I. Paris, 1969.

Bormann K., *Parmenides. Untersuchungen zu den Fragmenten*, Hamburg, 1971.

Bréal M., *Saggio di semantica*, Chieti, 1992 (Paris, 1897).

Bremer D., *Von der Physis zur Natur. Eine griechische Konzeption und ihr Schicksal*, Zeitschrift für philosophische Forschung 43, 1989, pp. 241–264.

Bremer D., *Heraklit*, in *Philosophen der Antike I*, a cura di F. Ricken, Stuttgart, Berlin, Köln, 1996, pp. 73–94.

Bremer D., Dilcher R., *Heraklit*, in H. Flashar (ed.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begründet von Friedrich Ueberweg. Die Philosophie der Antike. Bd. I: Frühgriechisches Denken* (in corso di pubblicazione).

Bröcker W., *Heraklit zitiert Anaximander*, in *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, a cura di H. G. Gadamer, Darmstadt, 1968, pp. 209–213.

Burnet J., *Early Greek Philosophy*, London, [3]1920 (1892).

Busse A., *Der Wortsinn von ΛΟΓΟΣ bei Heraklit*, Rheinisches Museum 75, 1926, pp. 203–214.

Calabi F., *Il Signore, il cui oracolo è a Delfi, non dice né nasconde, ma indica (Eraclito, 22B93)*, Bollettino dell'Istituto di Filologia Greca dell'Università di Padova 4, 1977–78, pp. 14–34.

Calabi F., *La saggezza del campo di battaglia (sull'ambiguità di Eraclito)*, in *Atti del Symposium Heracliteum 1981*, vol. I, a cura di L. Rossetti, Roma, 1983, pp. 153–162.

Calame-Griaule G., *Il mondo della parola. Etnologia e linguaggio dei Dogon*, Torino, 1982 (Paris, 1965).

Calame-Griaule G., *Le gestuelle des conteurs: état d'une recherche*, in *Oralità. Cultura, Letteratura, Discorso. Atti del Convegno Internazionale (Urbino 21–25 Luglio 1980)*, a cura di B. Gentili e G. Paioni, Roma, 1985, pp. 301–311.
Calogero G., *Eraclito*, Giornale critico della filosofia italiana 17, 1936, pp. 195–224.
Calogero G., *Storia della logica antica*, Bari, 1967.
Capelle W., *Das erste Fragment des Herakleitos*, Hermes 59, 1924, pp. 190–203.
Cardona G. R., *Introduzione all'etnolinguistica*, Torino, 2006.
Cassirer E., *Filosofia delle forme simboliche*, vol. I: *Il linguaggio*, Firenze, 1965 (Berlin, 1923).
Catenacci C., *L'oracolo di Delfi e le tradizioni oracolari nella Grecia arcaica e classica. Formazione, prassi, teologia*, in *La civiltà dei Greci*, a cura di M. Vetta, Roma, 2001, pp. 151–184.
Chafe W. L., *Linguistic differences produced by differences between speaking and writing*, in D. R. Olson, N. Torrance, A. Hildyard (ed.), *Literacy, Language, and Learning. The Nature and Consequences of Reading and Writing*, Cambridge, 1985, pp. 105–123.
Cherniss H., *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, New York, [3]1983.
Cleve F. M., *The Giants of Pre-sophistic Greek Philosophy. An Attempt to Reconstruct Their Thoughts*, Den Haag, 1965.
Cobb-Stevens V., *Opposites, Reversals, and Ambiguities: The Unsettled World of Theognis*, in Th. J. Figueira, G. Nagy (ed.), *Theognis of Megara. Poetry and the Polis*, Baltimore, London, 1985, pp. 159-175.
Cole M., Gay J., Glick J. A., Sharp D. W., *Intelligenza, pensiero e creatività. Un confronto tra terzo mondo e società occidentali*, Milano, 1976 (New York, 1971).
Cole Th., *La metamorfosi della saggezza: sophia fra oralità e scrittura*, in *Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all'età ellenistica. Scritti in onore di Bruno Gentili*, vol. II, a cura di R. Pretagostini, Roma, 1993.
Colli G., *La nascita della filosofia*, Milano, 1975.
Cornford F. M., *Dalla religione alla filosofia*, Lecce, 2002 (London, 1912).
Cornford F. M., *A New Fragment of Parmenides*, The Classical Review 49, 1935, p. 122.
Cornford F. M., *Principium Sapientiae. A Study of the Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge, 1952.
Cozzo A., *La tribù degli antichisti. Un'etnografia ad opera di un suo membro*, Roma, 2006.
Cozzo A., *Tra comunità e violenza. Conoscenza, logos e razionalità nella Grecia antica*, Roma, 2001.
Culioli A., *La formalisation en linguistique*, in *Pour une linguistique de l'enunciation*, vol. II, Paris, 1999, pp. 17–30.

Damman E., *Die Religionen Afrikas*, vol. VI, Stuttgart, 1963.
Danek G., Hagel S., *Homer-Singen*, Wiener Humanistische Blätter 37, 1995, pp. 5–20.
Darcus S. M., *The Phren of the Noos in Xenophanes' God*, Symbolae Osloenses 53, 1978, pp. 25–39.
Darcus S. M., *Logos of Psyché in Heraclitus*, Rivista Storica dell'Antichità 9, 1979, pp. 89–93.
De Mauro T., *Minisemantica dei linguaggi non verbali e delle lingue*, Roma, Bari, 1983.
Deichgräber K., *Rhythmische Elemente im Logos des Heraklit*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur 9, Mainz, 1962.

Della Casa C., *Upanisad*, in *Classici delle religioni*, sez. I: *Le religioni orientali*, Torino, 1976.
Denny J. P., *Il pensiero razionale nella cultura orale e la decontestualizzazione nell'alfabetizzazione*, in *Alfabetizzazione e oralità*, a cura di D. R. Olson, N. Torrance, Milano, 1995 (Cambridge, 1991), pp. 71–92.
Desbordes F., *Les idées sur le langage avant la constitution des disciplines spécifiques*, in S. Auroux (ed.), *Histoire des idées linguistiques*, vol. I: *La naissance des métalangages en Orient et en Occident*, Liège, 1989, pp. 149–161.
Detienne M., *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, Roma, Bari, 1977 (Paris, 1967).
Di Cesare D., *La semantica nella filosofia greca*, Roma, 1980.
Di Cesare D., *Heraklit und die Sprache*, Bochumer Studien zur Philosophie 3, 1986 (VIII), pp. 1–16.
Dilcher R., *Studies in Heraclitus*, Spudasmata 56, Hildesheim, 1995.
Dodds E. R., *I Greci e l'irrazionale*, Milano, 2000 (Berkeley, Los Angeles, 1951).
Donadoni S., *Testi religiosi egizi*, in *Classici delle religioni*, sez. I: *Le religioni orientali*, Torino, 1970.

Fattal M., *Ricerche sul logos. Da Omero a Plotino*, Milano, 2005.
Fleisher Feldman C., *Il metalinguaggio*, in *Alfabetizzazione e oralità*, a cura di D. R. Olson e N. Torrance, Milano, 1995 (Cambridge, 1991), pp. 51–68.
Fournier H., *Les verbes "dire" en Grec ancien*, Paris, 1946.
Fraas C., *Lexikalisch-semantische Eigenschaften von Fachsprachen*, in L. Hoffmann, H. Kalverkämper, H. E. Wiegand (ed.), *Fachsprachen – Languages for Special Purposes*, HSK, Bd. 14.1, Berlin, New York, 1998, pp. 428–438.
Fränkel H., *A Thought pattern in Heraclitus*, American Journal of Philology 59, 1938, pp. 309–337.
Fränkel H., *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München, 1955.
Fränkel H., *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München, [3]1969 (1962).
Frazer J. G., *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, Part II: *Taboo and the Perils of the Soul*, London, 1913.
Frege F. L. G., *Ideografia*, in *Logica e aritmetica* I, a cura di C. Mangione, Torino, 1965 (Halle, 1879).
Friedlaender P., *Heracliti frag. 124*, American Journal of Philology 63, 1942, p. 336.
von Fritz K., *Die Rolle des ΝΟΥΣ*, in *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, a cura di H. G. Gadamer, Darmstadt, 1968, pp. 246–363.
Führer R., *νόος*, in LFE, Bd. 3, Göttingen, 2004, pp. 422–429.
Führer R., βαθύς, in LFE, Bd. 2, Göttingen, 1991, pp. 3–5.

Gadamer H. G., *Eraclito. Ermeneutica e mondo antico*, Roma, 2004 (Tübingen, 1991).
Gallet B., *Recherches sur kairos et l'ambiguïté dans la poésie de Pindare*, Bordeaux, 1990.
Gambarara D., *Alle fonti della filosofia del linguaggio*, Roma, 1984.
Gambarara D., *L'origine des noms et du langage dans la Grèce ancienne*, in S. Auroux (ed.), *Histoire des idées linguistiques*, vol. I: *La naissance des métalangages en Orient et en Occident*, Liège, 1989, pp. 79–97.

Gentili B., *Poesia e pubblico nella Grecia antica. Da Omero al V sec.*, Bari, 1984.
Gigon A. O., *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig, 1935.
Gladigow B., *Sophia und Kosmos*, Spudasmata 1, Hildesheim, 1965.
Glück H., *Schrift und Schriftlichkeit. Eine sprach- und kulturwissenschaftliche Studie*, Stuttgart, 1987.
Goldhill S., *Reading Greek Tragedy*, Cambridge, 1986.
Gomperz H., *„Heraklits Einheitslehre“ von Alois Patin als Ausgangspunkt zum Verständnis Heraklits*, Wiener Studien 43, 1922–1923, pp. 115–135.
Gomperz Th., *Zu Heraklits Lehre und den Überresten seines Werkes*, Wien, 1887.
Gonda J., *Die Religionen Indiens,* vol. I: *Veda und älterer Hinduismus*, Die Religionen der Menschheit 11, Stuttgart, 1960.
Goody J., Watt I., *Le conseguenze dell'alfabetizzazione*, in *Linguaggio e società*, a cura di P. Giglioli, Bologna, 1973, pp. 361–406 (Comparative Studies in Society and History 3, vol. 5, 1963, pp. 304–345.
Goody J., *Il suono e i segni. L'interfaccia tra scrittura e oralità*, Milano, 1989 (Cambridge Massachusetts, 1987).
Goody J., *L'addomesticamento del pensiero selvaggio*, Milano, 1990 (Cambridge, 1977).
Graham D. W., *Empedocles and Anaxagoras: Responses to Parmenides*, in A. A. Long (ed.), *The Cambridge companion to early Greek philosophy*, Cambridge, 1999, pp. 159–180.
Griefenow-Mewis C., Bitima T., *Oromo Oral Poetry Seen from Within*, Wortkunst und Dokumentartexte in Afrikanischen Sprachen 20, Köln, 2004.
Guthrie W. K. C., *The Presocratic World-Picture*, Harvard Theological Review 45, 1952, pp. 87–104.
Guthrie W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, vol. I, Cambridge, 1962.
Guthrie W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, vol. II, Cambridge, 1965.

Halbwachs M., *La memoria collettiva*, Milano, 2001 (Paris, 1950).
Hammer Th., *Einheit und Vielheit bei Heraklit von Ephesus*, Epistemata 90, Würzburg, 1991.
Havelock E. A., *Cultura orale e civiltà della scrittura*, Roma, Bari, 1973 (Cambridge, 1963).
Havelock E. A., *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences*, Princeton, 1982.
Havelock, E. A., *Dike. La nascita della coscienza*, Roma, Bari, 1983 (Cambridge, 1978).
Havelock, E. A., *The Linguistic Task of Presocratics*, in K. Robb (ed.), *Language and Thought in Early Greek Philosophy*, La Salle – Illinois, 1983, pp. 7–82.
Havelock E. A., *Dalla A alla Z. Le origini della civiltà della scrittura in Occidente*, Genova, 1993 (Toronto, 1976).
Havelock E. A., *Alle origini della filosofia greca. Una revisione storica*, Bari, 1996.
Heidegger M., *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, 1953.
Heidegger M., *Eraclito*, Milano, 1993 (Frankfurt am Main, 1979).
Heidegger M., *Logos (Heraklit, Fragment 50)*, in F. W. von Herrmann (ed.), *Martin Heidegger Gesamtausgabe, 1. Abteilung, 7. Bd.*, Frankfurt am Main, 2000, pp. 207–229.

Heitsch E., *Xenophanes und die Anfänge kritischen Denkens*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz – Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse 7, 1994.

Held K., *Der Logos-Gedanke des Heraklit*, in *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Frankfurt am Main, 1970, pp. 162–206.

Hershbell J. P., *Il telegrafo degli antichi, ovvero Guerra e alfabetismo*, in *Arte e comunicazione nel mondo antico. Guida storica e critica*, a cura di E. A. Havelock, J.P. Hershbell, Roma, Bari, 1981 (New York, 1978), pp. 113–131.

Hershbell J. P., *The Oral-Poetic Religion of Xenophanes*, in K. Robb (ed.), *Language and Thought in Early Greek Philosophy*, La Salle – Illinois, 1983, pp. 125–133.

Hoffmann E., *Il linguaggio e la logica arcaica*, Ferrara, 1991 (Tübingen, 1925).

Hoffmann L., *Syntaktische und morphologische Eigenschaften von Fachsprachen*, in L. Hoffmann, H. Kalverkämper, H. E. Wiegand, *Fachsprachen – Languages for Special Purposes*, HSK, Bd. 14.1, Berlin, New York, 1998, pp. 416–427.

Hölscher U., *Anfängliches Fragen*, Göttingen, 1968.

Hönigswald R., *Vom erkenntnistheoretischen Gehalt alter Schöpfungserzählungen*, vol. I, Stuttgart, 1957.

Hornberger N. H., *Oral and Literate Cultures*, in H. Günther, O. Ludwig (ed.), HSK, Bd. 10.1: *Schrift und Schriftlichkeit*, Berlin, New York, 1994, pp. 424–431.

Horovitz Th., *Vom Logos zur Analogie. Die Geschichte eines mathematischen Terminus*, Zürich, 1978.

Hussey E., *Epistemology and Meaning in Heraclitus*, in M. Schofield e M. C. Nussbaum (ed.), *Language and Logos. Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to G. E. L. Owen*, Cambridge, 1982, pp. 33–59.

Hutchins E., *Culture and Inference. A Trobriand Case Study*, Cambridge (Massachusetts), London, 1980.

Illich I., *Un incoraggiamento alla ricerca sull'alfabetizzazione laica*, in *Alfabetizzazione e oralità*, a cura di D. R. Olson, N. Torrance, Milano, 1995 (Cambridge, 1991), pp. 31–49.

Janni P., *Il mare degli antichi*, Bari, 1996.

Jellamo A., *Il cammino di Dike: l'idea di giustizia da Omero a Eschilo*, Roma, 2005.

Junker H., *Die Götterlehre von Memphis*, Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse 23, 1939, Berlin, 1940, pp. 55–59.

Kahn C. H., *Anaximander and the Origins of the Greek Cosmology*, New York, 1960.

Kahn C. H., *A new Look at Heraclitus*, American Philosophical Quarterly 1 (3), 1964, pp. 189–203.

Kahn C. H., *Philosophy and the Written Word*, in K. Robb (ed.), *Language and Thought in Early Greek Philosophy*, La Salle – Illinois, 1983, pp. 110–124.

Kahn C. H., *The Verb 'Be' in Ancient Greek*, in J. W. Verhaar (ed.), The Verb 'Be' and its Synonyms 6 (Foundations of Language, Philosophical and Grammatical Studies, suppl. 16), Dordrecht, 1973.

Kalverkämper H., *Darstellungsformen und Leistungen schriftlicher Fachkommunikation: diachrone und synchrone Aspekte*, in L. Hoffmann, H. Kalverkämper, H. E. Wiegand (ed.), HSK, Bd. 14.1: *Fachsprachen – Languages for Special Purposes*, Berlin, New York, 1998, pp. 60–93.

Kerschensteiner J., *Kosmos. Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern*, Zetemata 30, 1962.

Knobloch C., *Historisch-systematischer Aufriß der psychologischen Schreibforschung*, in H. Günther, O. Ludwig (ed.), HSK, Bd. 10.2: *Schrift und Schriftlichkeit*, Berlin, New York, 1996, pp. 983–992.

Kraus M., *Name und Sache. Ein Problem im frühgriechischen Denken*, Amsterdam, 1987.

Kretzenbacher H. L., *Fachsprache als Wissenschaftssprache*, in L. Hoffmann, H. Kalverkämper, H. E. Wiegand (ed.), HSK, Bd. 14.1: *Fachsprachen – Languages for Special Purposes*, Berlin, New York, 1998, pp. 133–142.

Kurtz E., *Interpretationen zu den Logos-Fragmenten Heraklits*, Spudasmata 17, Hildesheim, 1971.

Laks A., *Vorsokratiker*, in DNP, Bd. 12/2, Stuttgart, Weimar, 2002, pp. 341–342.

Laks A., *Die Entstehung einer (Fach)Disziplin: Der Fall der vorsokratischen Philosophie*, in G. Rechenauer (ed.), *Frühgriechisches Denken*, Göttingen, 2005.

Lallot J., *Le mot dans la tradition prégrammaticale et grammaticale en Grèce*, Lalies 10, 1992, pp. 125–134.

Lämmli F., *Vom Chaos zum Kosmos. Zur Geschichte einer Idee*, Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 10, Basel, 1962.

Laspia P., *L'articolazione linguistica. Origini biologiche di una metafora*, Roma, 1997.

Laspia P., *Chi dà le ali alle parole? Il significato articolatorio di epea pteroenta*, in F. Montanari (ed.), *Omero tremila anni dopo*, Roma, 2002, pp. 471–488.

Lassalle F., *Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos. Nach einer neuen Sammlung seiner Bruchstücke und der Zeugnisse der Alten dargestellt*, Berlin, 1858.

Latacz J., *Die Funktion des Symposion für die entstehende griechische Literatur*, in W. Kullmann, M. Reichel (ed.), *Der Übergang von der Mündlichkeit zur Schriftlichkeit bei den Griechen*, Tübingen, 1990, pp. 227–264.

Lausdei C., *Logos in Eraclito e in Erodoto*, in *Atti del Symposium Heracliteum 1981*, vol. I, a cura di L. Rossetti, Roma, 1983, pp. 73–81.

Leenhardt M., *Do Kamo. Die Person und der Mythos in der melanesischen Welt*, Frankfurt am Main, Berlin, Wien, 1984, (Paris, 1947).

Lengyel L., *Das geheime Wissen der Kelten*, Freiburg, 1976 (Forcalquier, 1969).

Leszl W. (a cura di), *I presocratici*, Bologna, 1982.

Longo O., *Il messaggio nel fuoco : approcci semiologici all'Agamennone di Eschilo, vv. 281–316*, Bollettino dell'Istituto di Filologia Greca dell'Università di Padova 3, 1976, pp. 121–158.

Lord A. B., *The Singer of Tales*, Cambridge (Massachusetts), 1960.

Lurija A. R., *Die historische Bedingtheit individueller Erkenntnisprozesse*, Berlin, 1986 (Mosca, 1974).

Lyons J., *Structural Semantics. An Analysis of Part of the Vocabulary of Plato*, Oxford, [2]1972 (1963).

Mansfeld J., *Studies in the Historiography of Greek Philosophy*, Assen, Maastricht, 1990.
Martinet A., *Elementi di linguistica generale*, Roma, Bari, 1974 (Paris, 1960).
Maturana H., *Tutto ciò che è detto è detto da un osservatore*, in *Ecologia e autonomia – la nuova biologia: implicazioni epistemologiche e politiche*, a cura di W. I. Thompson, Milano, 1988 (Hudson – New York, 1987), pp. 79–93.
Maturana H, Varela F. J., *Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living*, Dordrecht, 1980.
McDiarmid J. B., *Note on Heraclitus, Fragment 124*, American Journal of Philology 62, 1941, pp. 492–494.
McDiarmid J. B., *Theophrastus on the Presocratic Causes*, Harvard Studies in Classical Philology 61, 1953, pp. 85–156.
McIntosh Snyder J., *The Harmonia of Bow and Lyre in Heraclitus Fr. 51 (DK)*, Phronesis 29, 1984, pp. 91–95.
McLuhan M., *La galassia Gutenberg. Nascita dell'uomo tipografico*, Roma, 1991 (Toronto, 1962).
Miruka O., *Oral Literature of the Luo*, Nairobi, 2001.
Most G. W., *Πόλεμος πάντων πατήρ. Die Vorsokratiker in der Forschung der Zwanziger Jahre*, in H. Flashar (ed.), *Altertumswissenschaft in den 20er Jahren. Neue Fragen und Impulse,* Stuttgart, 1995, pp. 87–114.
Morenz S., *Ägyptische Religion*, Die Religionen der Menschheit 8, Stuttgart, 1960.
Mourelatos A. P. D., *Heraclitus, Fr. 114*, American Journal of Philology 86, 1965, pp. 258–266.
Müller D., *Handwerk und Sprache. Die sprachlichen Bilder aus dem Bereich des Handwerks in der griechischen Literatur bis 400 v. Chr.*, Beiträge zur klassischen Philologie 51, 1974.
Musti D., *Eraclito e i χρήματα del f. 90 D.–K.*, in *Atti del Symposium Heracliteum 1981*, vol. I, a cura di L. Rossetti, Roma, 1983.

Nagy G., *Theognis and Megara: A Poet's Vision of His City*, in Th. J. Figueira, G. Nagy (ed.), *Theognis of Megara. Poetry and the Polis*, Baltimore, London, 1985, pp. 22-81.
Nestle W., *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens*, Stuttgart, [2]1975 (1942).
Nieddu G. F., *Alfabetismo e diffusione sociale della scrittura nella Grecia arcaica e classica: pregiudizi recenti e realtà documentaria*, Scrittura e civiltà 6, 1982, pp. 233–261.
Nieddu G. F., *Alfabetizzazione e uso della scrittura in Grecia nel VI e V sec. a.C.*, in *Oralità. Cultura, letteratura, discorso. Atti del Convegno Internazionale (Urbino, 21–25 Luglio 1980)*, a cura di B. Gentili e G. Paioni, Roma, 1985, pp. 81–100.
Nieddu G. F, *Testo, scrittura, libro nella Grecia arcaica e classica: note e osservazioni sulla prosa scientifico-filosofica*, Scrittura e civiltà 8, 1984, pp. 213–261.
Nietzsche F., *Die vorplatonischen Philosophen (1872–1876). Vorlesungsmanuskript*, in M. Riedel (ed.), *Friedrich Nietzsche. Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, Stuttgart, 1994, pp. 77–123.

Nightingale A. W., *Genres in Dialogue. Plato and the Construct of Philosophy*, Cambridge, 1995.
Norden E., *La prosa d'arte antica. Dal VI sec. a.C. all'Età della Rinascenza*, vol. I, Padova, 1986 (Darmstadt, 51958 [Leipzig, 1898]).
Nussbaum M. C., *Psyché in Heraclitus I*, Phronesis 17, 1972, pp. 1–16.
Nussbaum M. C., *Psyché in Heraclitus II*, Phronesis 17, 1972, pp. 153–170.

O'Brien D., *Empedocles' Cosmic Cycle. A Reconstruction from the Fragments and Secondary Sources*, Cambridge, 1969.
O'Sullivan J. N., *ὀνομάζω*, in LFE, Bd. 3, Göttingen, 2004, pp. 714–716.
Olson D. R., *L' alfabetizzazione come attività metalinguistica*, in *Alfabetizzazione e oralità*, a cura di D. R. Olson, N. Torrance, Milano, 1995 (Cambridge, 1991), pp. 263-283.
Olson D. R., Torrance N., Hildyard A., *Literacy, Language, and Learning. The Nature and Consequences of Reading and Writing*, Cambridge, 1985.
Ong W. J., *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Bologna, 1986 (London, New York, 1982).
Opsomer J., *Logos*, in Ch. Horn, Ch. Rapp (ed.), *Wörterbuch der antiken Philosophie*, München, 2002, pp. 254–261.
Owen G. E. L., *Eleatic Questions*, Classical Quarterly 54, 1960, pp. 84–102.

Pagliaro A., *Eraclito e il logos*, in *idem*, *Saggi di critica semantica*, Messina, Firenze, 1953, pp. 131–157.
Perilli L., *Conservazione dei testi e circolazione della conoscenza in Grecia*, in A. M. Andrisano (a cura di), *Biblioteche del mondo antico. Dalla tradizione orale alla cultura dell'Impero*, Roma, 2007, pp. 36-71.
Picard O., *Le origini della monetazione in Grecia*, in *La Grecia antica*, a cura di C. Mossé, Bari, 1992 (Paris, 1986).
Praechter K., *Die Philosophie des Altertums*, Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie, Bd. 1, Berlin, 121926.
Preuss K. Th., *Religion und Mythologie der Uitoto*, Göttingen, Leipzig, 1921–1923, voll. I–II.

Raible W., *Medienwechsel. Erträge aus zwölf Jahren Forschung zum Thema 'Mündlichkeit und Schriftlichkeit'*, Tübingen, 1998.
Ramnoux C., *Du nom propre, du nom commun et du verbe*, Les études philosophiques 37 (2), 1970, pp. 457–474.
Rath I. W., *Der Mythos-Diskurs und sein Verlust. Eine Vor-Geschichte der abendländischen Vernunft*, Wien, 1991.
Reale G., *Note di aggiornamento bibliografico a E. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 1, III*, in E. Zeller, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte 1: *I presocratici*, vol. III: *Eleati*, aggiornato da G. Reale, Firenze, 1967, pp. 165–335.
Reinhardt K., *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Frankfurt am Main, 41985 (1916).
Reinhardt K., *Heraclitea*, in *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, a cura di H. G. Gadamer, Darmstadt, 1968, pp. 177–208.

Robinson Th. M., *Esiste una dottrina del logos in Eraclito?* in *Atti del Symposium Heracliteum 1981*, vol. I, a cura di L. Rossetti, Roma, 1983.
Rosenberger V., *Griechische Orakel. Eine Kulturgeschichte*, Darmstadt, 2001.
Rösler W., *ὁμοῦ χρήματα πάντα ἦν*, Hermes 99, 1971, pp. 246–248.
Rösler W., *Dichter und Gruppe*, München, 1980.
Rösler W., *Trasmissione culturale tra oralità e scrittura*, in *I Greci. Storia, cultura, arte, società* a cura di S. Settis, vol. II, Torino, 1997, pp. 707–723.
Rösler W., *Lautes und stilles Lesen im antiken Griechenland*, in W. Ernst, F. Kittler (ed.), *Die Geburt des Vokalalphabets aus dem Geist der Poesie: Schrift, Zahl und Ton im Medienverbund*, München, 2006, pp. 65–72.
Rossi L. E., *Letteratura greca*, Firenze, 1995.

de Saussure F., *Corso di linguistica generale*, Roma, Bari, [2]1968 (Paris, 1916).
Schadewaldt W., *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*, Frankfurt am Main, 1978.
Schäfer Ch., *Xenophanes von Kolophon. Ein Vorsokratiker zwischen Mythos und Philosophie*, Beiträge zur Altertumskunde 77, Stuttgart, Leipzig, 1996.
Schirren Th. C., *Aisthesis vor Platon. Eine semantisch-systematische Untersuchung zum Problem der Wahrnehmung*, Beiträge zur Altertumskunde 117, Stuttgart, Leipzig, 1998.
Schirren Th. C., *Xenophanes*, in H. Flashar (ed.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begründet von Friedrich Ueberweg. Die Philosophie der Antike. Bd. I: Frühgriechisches Denken* (in corso di pubblicazione).
Schmalzriedt E., *Peri physeos. Zur Frühgeschichte der Buchtitel*, München, 1970.
Schmitter P., *Die Anfänge der griechischen Sprachforschung*, in S. Auroux, E. F. K. Koerner, H. J. Niederehe, K. Versteegh (ed.), HSK, Bd. 18.1: *Geschichte der Sprachwissenschaften*, Berlin, 2000, pp. 345–366.
Schofield M., *An Essay on Anaxagoras*, Cambridge, 1980.
Semerano G., *L'infinito: un equivoco millenario*, Milano, 2001.
Serra M., *Il frammento 93 B–DK. Eraclito e la rivelazione*, in *Sibille e linguaggi oracolari*, *Atti del Convegno Internazionale di Studi*, *Macerata–Norcia (20–24 Settembre 1994)*, a cura di I. Chirassi Colombo, T. Seppilli, Pisa, Roma, 1998.
Silk M. S., *Interaction in Poetic Imagery*, Cambridge, 1974.
Silvestri D., *Ancora a proposito di Eraclito e il logos*, in *Logica, Dialogica, Ideologica. I segni tra funzionalità ed eccedenza*, a cura di S. Petrilli, P. Calefato, Milano, 2003, pp. 273–286.
Silvestri D., *Eraclito e Parmenide. Contemporaneità, consapevolezza e/o (in)dipendenza?* in *Il linguaggio. Teorie e storia delle teorie*, a cura di S. Gensini, A. Martone, Napoli, 2006, pp. 23–31.
Snell B., *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg, 1955.
Snell. B., *Il cammino del pensiero e della verità*, Ferrara, 1991 (Göttingen, 1978).
Snell B., *Il linguaggio di Eraclito*, Ferrara, 1989 (Göttingen, 1966).
Snell B., *La struttura del linguaggio*, Bologna, 1966 (Hamburg, 1952).

Stokes M. C., *One and Many in Presocratic Philosophy*, Washington, 1971.
Stross B., *Speaking of Speaking: Tenejapa Tzeltal Metalinguistics*, in R. Bauman, J. Sherzer (ed.), *Explorations in the Ethnography of Speaking*, Cambridge, 1989 (1974), pp. 213–239.

Tambiah S. J., *Literacy in a Buddhist Village in North-East Thailand*, in J. Goody (ed.), *Literacy in traditional Societies*, Cambridge (Massachusetts), 1968, pp. 85–131.
Tannen D., *Relative focus on involvement in oral and written discourse*, in D. R. Olson, N. Torrance, A. Hildyard (ed.), *Literacy, Language, and Learning. The Nature and Consequences of Reading and Writing*, Cambridge, 1985.
Thanassas P., *Doxa revisitata*, in G. Rechenauer (ed.), *Frühgriechisches Denken*, Göttingen, 2005, pp. 270–289.
Traglia A., *Per la storia dei termini ὄνομα e ῥῆμα e sul valore di ὄνομα, λόγος ed ἔπος in Eraclito e in Parmenide*, Rivista storica dell'antichità 9, 1979, pp. 147–161.
Trier J., *Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes*, Heidelberg, 1931.

Valiulis D., *Style and Significance: a Note on Heraclitus, fr. 62*, in *Atti del Symposium Heracliteum, 1981*, vol. I, a cura di L. Rossetti, Roma, 1983.
Verdenius W. J., *A psychological Statement of Heraclitus*, Mnemosyne 1943, pp. 115–121.
Verdenius W. J., *Notes on the Presocratics I–II*, Mnemosyne 3 (13), 1947, pp. 271–284.
Verdenius W. J., *Der Logosbegriff bei Heraklit und Parmenides I*, Phronesis 11, 1966, pp. 81–98.
Verdenius W. J., *Der Logosbegriff bei Heraklit und Parmenides II*, Phronesis 12, 1967, pp. 99–117.
Vetta M., *Symposion. Antologia dai lirici greci*, Napoli, 1999.
Vlastos G., *I Greci scoprono il cosmo*, in *I presocratici*, a cura di W. Leszl, Bologna, 1982, pp. 189–208.
Vygotsky L. S., *Pensiero e linguaggio*, Firenze, 1966 (Chicago, 1962).

Wenskus O., *Reflexionen zu fachsprachlichen Phänomenen in der Antike und Spätantike*, in L. Hoffmann, H. Kalverkämper, H. E. Wiegand (ed.), HSK, Bd. 14.1: *Fachsprachen – Languages for Special Purposes*, Berlin, New York, 1998, pp. 295–301.
West M. L., *La filosofia greca arcaica e l'Oriente*, Bologna, 1993 (Oxford, 1971).
Wiesner J., *Parmenides. Der Beginn der Aletheia. Untersuchungen zu B 2 – B 3 – B 6*, Berlin, 1966.

Zahan D., *La dialectique du verbe chez les Bambara*, Paris, 1963.
Zeller E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, *1. Teil, Erste Abteilung,* Leipzig, ^{6}1919.
Zumthor P., *La presenza della voce. Introduzione alla poesia orale*, Bologna, 1984 (Paris, 1983).

Index locorum

S

Indice degli autori moderni

D

E

F

G

H

Indice delle cose e dei concetti notevoli

Ai fini di una maggiore funzionalità, si è preferito riportare qui di seguito i passaggi rilevanti per il chiarimento dei concetti, piuttosto che elencare tutte le occorrenze dei lessemi.

Laura Gianvittorio

Il discorso di Eraclito

Un modello semantico e cosmologico nel passaggio dall' oralità alla scrittura

Secondo la communis opinio, i Presocratici segnano l'inizio della filosofia come disciplina e del relativo linguaggio specialistico. Tali presupposti vengono qui messi in discussione in base ad un'analisi semantica del linguaggio presocratico: piuttosto che ridurre, esso potenzia ambiguità e ridondanza sfruttandole come risorse del senso. L'esame si concentra sull'uso non terminologico di *logos* in Eraclito. Il significato del lessema, stabilito in base ai contesti d'uso attestati fino all'epoca dell'Efesio ed affrancato dalla successiva *Wirkungsgeschichte*, è ancora contraddistinto dall'idea del 'raccogliere insieme' *(legein)*: il 'discorso', infatti, consiste nella sintesi di singoli *epea* (detti) ed *onomata* (nomi). Mostrando il farsi uno dei molti, il *logos* assume dunque una funzione euristica per la comprensione dell'unità di fenomeni apparentemente irrelati o contraddittori. Sia a livello formale, nei modi della "ri-semantizzazione" della parola-chiave, sia a livello contenutistico, nella specifica interdipendenza scorta tra linguaggio e mondo, si riconoscono nel *logos* di Eraclito caratteristiche salienti del compromesso tra oralità e scrittura.

Im allgemeinen Verständnis begründen die Vorsokratiker das philosophische Fachwissen und die philosophische Fachsprache. Diese Annahme wird in der vorliegenden Arbeit mittels einer semantischen Analyse revidiert: die Sprache der Vorsokratiker meidet nicht, sondern zielt geradezu auf mehrdeutige und redundante Ausdrucksweisen. Hier ist der nicht-terminologische Gebrauch von *logos* bei Heraklit besonders aufschlussreich. In der Bedeutung dieses Lexems, die an den bis zur Zeit des Ephesiers belegten Verwendungskontexten untersucht wird, zeigt sich die noch wirkende Kontinuität mit der *legein*-Grundbedeutung „sammeln": die „Rede" besteht nämlich aus einer Sammlung einzelner *epea* bzw. *onomata*. Aufgrund ihrer synthetischen Struktur ist sie geeignet, eine heuristische Funktion für das menschliche Verstehen der latenten Einheit scheinbar loser Erscheinungen zu erfüllen. Sowohl formal, in der Art, wie das Lexem semantisch aufgeladen wird, als auch inhaltlich, in der spezifisch heraklitischen Interdependenz zwischen Realität und Sprache, lassen sich in dem *logos* des Heraklit Charakteristika erkennen, die auf den Übergang von der Mündlichkeit zur Schriftlichkeit zurückgeführt werden können.

ISBN 978-3-487-14386-6